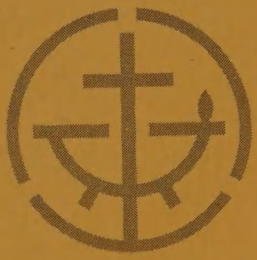
School of Theology at Claremont
1001 1323697



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

RELIGION UND MAGIE

EIN RELIGIONSGESCHICHTLICHER BEITRAG ZUR PSYCHOLOGISCHEN GRUNDLEGUNG DER RELIGIÖSEN PRINZIPIENLEHRE

BL
430
B4

VON

KARL BETH

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

1927
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

University of Southern California Library

Religion
1929

REINHOLD SEEBERG

IST DIES BUCH

GEWIDMET

Transferred
Methodist World Service Fund
Religion
331154

Vorwort.

Das Buch erscheint in völlig neuer Gestalt: nicht nur waren neue Forschungsergebnisse zu berücksichtigen und in der ersten Ausgabe nicht herangezogenes Material zu verarbeiten — auch der Umkreis der einzubeziehenden Religionen schien erweiterungsbedürftig. Doch sollte durch diese Verbreitung und Vertiefung der Rahmen, der dem Buche durch die ursprüngliche Absicht gegeben war, nicht gesprengt werden. Jetzt wie damals war es mein Bestreben, den Weg zur klaren Erfassung der Psyche des religiösen wie des magischen Menschen durch den Rückgang auf die Primitivformen der Religion frei zu legen, ohne deren Kenntnis dieser Weg in den meisten Fällen schwer, in manchen gar nicht aufzufinden ist. Im letzten Grunde ist es mir allerdings, ohne daß das im einzelnen immer hervortreten müßte, darum zu tun gewesen, Grundlinien religiöser Gefühlslage und Erkenntnisweise vorzubilden, welche auch dem genuinen Verständnis des Christentums und der Ausgestaltung der christlichen Glaubenslehre dienen mögen.

Gerade hier sehe ich hohe und gewaltige Aufgaben. Vor allem wird die Aufgabe, das positive Christentum in dem Geiste der Zeit auszudrücken, von jeder Generation der nächsten neu übermittelt. Alle hierauf gerichtete Arbeit würde indessen in der Luft schweben, der exakt wissenschaftlichen Grundlegung entbehren, wenn sie sich nicht auf das Studium der Motivationen, der Erlebnisgründe und Erlebnisurgründe in der Religionswelt stützte, wie sie dem Christentum vorherging, wie sie den psychischen Mutterboden bestimmte, der den Samen des Christentums aufnehmen sollte; jener Erlebnisurgründe, welche heute noch, kaum verändert, die Erlebnisse des „natürlichen" Menschen bestimmen.

Wer aufmerksam die folgenden Blätter liest, wer die Züge der Religiosität, die hier beschrieben werden, auf sich wirken läßt, der wird sicherlich erkennen, daß die Geschichte der Religion eine Klimax darstellt vom bloßen, naiven Erleben über die dienstfertige Stellung des Lebens unter die gebietende göttliche Kraft bis hin zur Gewißheit des Vertrauens; vom Erleben über Wollen und Entschließen und Hingabe bis zum Glauben, der Berge versetzt. Und ähnlich in Ansehung der Vorstellung von der Gottheit: von dem im Erlebnis geahnten Unsinnlichen zu der Idee einer Gottheit, die an den Menschen Forderungen hat und der man sich durch Opfer und Askese hingibt, und von da zu dem absoluten Gott, auf den als den durch keine Brandung zu verrückenden und zu benagenden Fels sich die Anbetung richtet und die absolute Gewißheit des Glaubens stellt. Und man sieht deutlich, wie es unter allen Religionen keine gibt, in der diese letzte absolute Gewißheit erreicht werden kann denn allein das Christentum.

Darum dient die psychologische Untersuchung, ohne dadurch selbst ins Metaphysische umzubiegen, sowohl der Ermittelung der psychischen Akte an sich, der Religiosität, als derjenigen des religiösen Gegenstandes, Gottes und seines Waltens. Das religiöse Erlebnis wird uns in soweit verständlich, wie wir den Erlebnisgrund außerhalb des erlebenden Subjekts gewahren. Und umgekehrt ist es bei Untersuchungen auf dem Gebiete der Religion wichtig, daß wir des Objektiven nur habhaft werden auf dem Wege über die subjektive Erfassung, d. h. auf dem Wege der Psychologie. Geht es uns doch in unserem eigenen Leben nicht anders. Gott tritt objektiv in unser Dasein hinein, aber unser Aufmerken darauf und unsere Besinnung auf diese Aufmerksamkeit und den Gesamtzustand, innerhalb dessen sie wach gerufen ward, ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Daß es sich um ein Faktum handelt und nicht um Illusion, um eine Gegenständlichkeit aus der Sphäre des Ganz-Anderen, das festzustellen, wird, auch wo das Göttliche in unser eigenes Sein eingreift, uns ermöglicht durch eine, mehr oder weniger bewußte, Kontrolle unseres psysischen Verhaltens bei der Hinnahme

jenes Gegenständlichen. Wenn wir uns Rechenschaft darüber ablegen wollen, wann und weshalb Christus in unserem Leben zur unerschütterlichen Realität geworden ist, so erinnern wir uns etwa an das objektive Faktum seines Erscheinens im Umkreise unserer Erlebungen und an diese letzteren selbst zugleich. Das eine ist nicht ohne das andere.

Mit der Gesamtgestalt, die dieses Buch jetzt erhalten hat, geht eine Aufgabe ihrer Erfüllung entgegen, die mich mehr als zwei Jahrzehnte beschäftigt hat. Sie war in meinem Buche „Die Moderne und die Prinzipien der Theologie" angedeutet worden. Mit Recht hatte Reinhold Seeberg damals gelegentlich einer ausführlichen Besprechung desselben (Zur systematischen Theologie, S. 75) das Verlangen geäußert, daß das Wesen der religiösen Erfahrung genau analysiert werden möchte. Eben für eine Grundlegung der Theorie der religiösen Erfahrung glaube ich hier das unerläßliche Material zusammengebracht zu haben. Als eines der wichtigsten Ergebnisse hat sich dabei gezeigt, wie unmittelbar das Subjekt und Objekt der religiösen Erfahrung zusammenhängen. Die früher herrschende und bis in die unmittelbare Gegenwart gern benützte Methode religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Forschung allerdings hat dem Gegenstande der Religion nicht sein Recht zuerkannt. Die animistische und die präanimistische Theorie übten einen starken Einfluß in der Richtung, daß die Religion — wenigstens soweit sie in dem Bereich der Naturvölker angetroffen wird — für eitel Illusion erachtet wird. Eine Religionswissenschaft daneben, welche in der Vergleichung von Mythenstoffen — und das natürlich wieder mittels einer festgelegten Theorie von Unterscheidung, Angleichung und Übertragung der Mythen — das Wesentliche der Religion zu heben trachtete, konnte schwerlich ein anderes Ergebnis haben. Aber animistische und präanimistische Theorie haben sich mir bei gründlicherer, auf psychologische Beobachtung gestützter Durcharbeitung des Stoffes als haltlos erwiesen. Dabei hat sich gezeigt, daß die Bedeutung des Animismus für die Geistesgeschichte ganz wo anders anzusetzen ist. Vor allem

ist die Herleitung der Religion aus der Magie ungefähr ebenso grundlos wie die Ableitung der Magie aus dem Animismus.

Auf dem Nachweise dieses Sachverhaltes lag der Schwerpunkt des Buches in seiner ersten Gestalt. Der Nachweis ist auch jetzt wieder vorgeführt worden, vielleicht etwas gekürzt, auf jeden Fall mit voller Entschiedenheit. Und den beiden Hauptargumenten der animistischen Theorie, der Vorstellung von den Verstorbenen und dem Traume, sind nun zwei besondere Abschnitte zugewiesen worden. Außerdem ist ein Kapitel hinzugekommen durch eine abgelöste Erörterung des Problems des Hochgottglaubens der Primitiven, während derselbe in der ersten Auflage nur beiläufig im Kapitel von der unsinnlichen Kraft zur Sprache gekommen war. In dem Hochgottglauben wird ähnlich wie in dem Glauben an die unsinnliche Kraft je eine Seite der religiösen Eigenart primitiver Psyche und — was nie vergessen werden darf — menschlicher Psyche überhaupt offenbar. Der Sprung nämlich innerhalb der geistigen Entwicklung der Menschheit ist nicht so groß wie er oft angesehen wird. Ein präzises Urteil eines primitiven Empirikers möge, weil es manchem, der in alten Vorurteilen befangen ist, auf die rechte Bahn verhelfen kann, hier seine Stelle haben. In dem zweiten Werke von Spencer und Gillen über die australischen Stämme (The Northern Tribes of Central Australia, p. 33) wird von einem striking feature of savage life gesprochen, das darin besteht, daß der australische Knabe „bis ins 15. Jahr vollkommen ungebunden lebt, im Busch herumstreift, nach Nahrung sucht, bei Tage mit seinen Kameraden spielend und abends wohl mal die Korroboree-Zeremonien belauschend. Vom Augenblicke seiner Initiation an jedoch beginnt ein ganz neuer Abschnitt seines Lebens, der selbst wieder zwei deutlich zu unterscheidende Momente enthält. Zunächst hat er ein normales Leben, wie es Männern und Frauen gemeinsam ist, indem er sich der Nahrungsbeschaffung und der Aufführung der Zeremonien widmet, ein friedlich monotones Dasein, das nur ab und zu durch einen kleinen Feldzug unterbrochen wird. Andererseits aber hat er ein Leben gänzlich anderer Art, das allmählich, aber stetig

größere Bedeutung für ihn gewinnt: einen Umgang mit heiligen und heimlichen Dingen. Wird er älter, so nimmt er größeren Anteil an ihnen, bis schließlich diese Seite seines Daseins den weitaus größeren Teil seines Denkens und Sinnens ausmacht. Die heiligen Zeremonien, die dem weißen Manne recht trivial erscheinen, sind ihm sehr ernste Angelegenheiten".

Es ist das Heilige in den verschiedenen Bedeutungen, die Rudolf Ottos Analyse herausgestellt hat, das dem primitiven Menschen den Gegenstand seiner Zeremonien abgibt, das darin wenigstens mitschwingt, auch wenn es unserer Beobachtung nicht ohne weiteres darin zugänglich wird und dem Primitiven selbst nicht ins Bewußtsein tritt. So zeigt uns die Erforschung der Religion in ihrer Geschichte und zumal in ihrer manches Einzelne deutlicher ausprägenden Frühgeschichte, wie sich im bewußten Leben und Sinnen des Menschen das Unsinnliche einstellt und unabweisbar erhält. Die Kategorie des Unsinnlichen ersteht für uns als etwas, das nur Gewaltsamkeit, nur entschiedener Gegenwille, der sich auf äußeres Bewußtsein oder Intellekt allein stützt, verneinen kann. Es ist nicht das Traumleben und die Tatsache des Todes, was im Menschen den Gedanken des Unsinnlichen erzeugt. Die animistische These kann sich nicht bewähren. Vielmehr tritt das Unsinnliche durch eine andere Pforte ins Bewußtsein. Diese Kategorie zerbricht nicht die Kategorien des Verstandes und schiebt sie nicht beiseite; sie stellt sich neben sie. Aber wenn sie nun dasteht, dann freilich bringt sie sich normalerweise so stark zur Geltung, daß die anderen Kategorien in ihrem Scheine zunächst an Selbständigkeit zu verlieren scheinen. Denn sie ist es, welche erst ermessen läßt, was Ursächlichkeit und Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit sind. Durch die Kategorie des Unsinnlichen, der unsinnlichen Beziehung gewinnen die sinnlich-endlichen Beziehungen ihren vollen Bestand.

Ist die Religion bei den Primitiven eine Tatsache lebendiger Erfahrung, nicht der Einbildung oder des Traumes, so zeigt sie auch schon von Anfang an eine kräftig ausgeprägte Polari-

tät, welche sie während ihres ganzen Entwicklungsganges auszeichnet. Die Gottheit ist für den Primitiven sowohl das Nahe, das er mit aller Energie seines Seins und mit allen ihm ersinnlichen Mitteln sich noch näher zu bringen sucht; und sie ist ihm das ganz Ferne, an das nach seiner Auffassung auch kein Kult heranreicht. Wenigstens andeutend konnte im letzten Kapitel gezeigt werden, wie im Verlaufe religionsgeschichtlicher Entwicklungen diese Elemente des Empfindens der Gottnähe und des Empfindens der Gottferne sich zu verbinden wissen und bald das eine, bald das andere das Übergewicht erhält, bis endlich im Christentum der Weg wirklicher Zuordnung gegeben ist. Damit ist an mehrere Grundprobleme der systematischen Theologie gerührt, deren Behandlung ich für andere Veröffentlichungen vorbehalten habe, deren erste eine Schrift über die Polarität des Christentums sein soll.

Wien, im Oktober 1926. **Karl Beth.**

Inhalt.

I. Kapitel

Animistische und präanimistische Theorie über den Ursprung der Religion.

Seite

1. Religionsforschung und Ethnologie 1
2. Die animistische Theorie 5
3. Die Vorstellung vom Verstorbenen 9
4. Bedeutung des Traumes 18
   - A. Die Symbolik des Traumes 18
   - B. Traum und Ethos 29
   - C. Traum und Leben 45
   - D. Die Inkubationen 58
5. Die präanimistische Problemstellung 70

II. Kapitel

Der Präanimismus und die Herleitung der Religion aus der Magie.

1. Die magistische Theorie J. G. Frazers 82
2. Die präanimistische Theorie nach Marett, Preuß und Vierkandt . . 99

III. Kapitel

Erscheinungsweisen und Ursprung der Magie.

1. Phänomenologie der Magie 122
   - A. Verhältnis der Magie zur Religion 122
   - B. Der magische Vorgang 128
2. Die psychologische Grundlage der Magie 144
   - A. Heil- und Fluchzauber 144
   - B. Magie und Animismus 151
   - C. Der Wunsch als Ansatzpunkt der Magie 158
   - D. Sympathetisches und rationales Verständnis der Magie. . . . 171

IV. Kapitel

Die unsinnliche Kraft.

1. Der magisch-religiöse Kraftbegriff 206
2. Das melanesische *mana* 211

Seite

3. Die Idee des Unsinnlichen bei den Indianern 228
4. Die Vorstellung der unsinnlichen Kraft in Indonesien 268
5. Die Vorstellung der unsinnlichen Kraft in Afrika 274
6. Die unsinnliche Kraft in Australien. Der Totemismus 300

V. Kapitel

Gott, Dämon, Hochgott.

Gott, Dämon, Hochgott 328
1. Der Hochgott der australischen Stämme 333
2. Der Hochgott auf anderen ethnischen Gebieten 349
3. Der Hochgott und der Monotheimus 359

VI. Kapitel

Religion und Magie.

1. Das Verhältnis von Religion und Magie 368
2. Anfänge und Entwicklung der Religion. Ausblick 397
Verzeichnis der behandelnden Gegenstände und Personen 422
Verzeichnis der erwähnten Schriftsteller 432

Erstes Kapitel.

Animistische und präanimistische Theorie über den Ursprung der Religion.

1. Religionsforschung und Ethnologie.

Die ethnologische und religionshistorische Forschung bekunden ein gemeinsames Interesse an den primitiven Formen von Anschauungen, Sitten und Bräuchen. Der Rückgang auf prähistorische Formen des Menschenlebens legt sich ihnen nahe, und selbst die an sich unlösbar scheinende Frage nach dem Ursprung der Religion läßt sich dabei nicht gänzlich zurückstellen. Es ist freilich eine vergebliche Hoffnung, daß mit den Mitteln einer Geschichtsforschung, die von den gegenwärtigen Formen menschlichen Lebens auf längstvergangene zurückschließen möchte, je die Beschaffenheit oder die Entstehung der ersten Religion festgestellt werden könne. Allein Volks- und Religionskunde werden es sich nicht ohne weiteres nehmen lassen, den Anfängen des geistigen Lebens aufs neue nachzugehen und jeden rückwärts weisenden Lichtstrahl zu benutzen, auch wenn sie sich bescheiden müssen, nicht bis zu einer sicheren Kenntnis des Ursprungs der Religion selbst zurückzugehen.

Denn was gleichwohl im Bereiche der Möglichkeit bleibt, das ist dies, psychologisch und geschichtlich den Wurzeln der Religiosität näherzukommen; d. h. es darf versucht werden, in Verbindung mit der Erforschung des Werdeganges der unserem Blick weithin offen liegenden Religionen und mit der Verwertung des reichlich gesammelten ethnologischen Materials die in den einfachen Lebenserfahrungen und in der menschlichen Psyche zusammenlaufenden Motive religiöser Anschauung und religiösen Verhaltens zu ermitteln.

Auch das würde freilich nicht bedeuten, daß wir einwandfrei das erste Entstehen der Religion in der Menschheit aufdecken. Denn dazu bieten uns vor allem die heutigen Naturvölker kein hinlängliches Material. Diese Völker können ja — darüber sind wir uns längst einig — nicht als stehengebliebene Reste aus der Urzeit angesehen werden. Allerdings mag als gewiß angenommen werden, daß sie uns in vielen Punkten der Urzeit näher bringen. Welches jedoch diese Punkte sind, das muß einer vorsichtigen kritischen Abwägung anheimgestellt werden. Wohl aber bedeutet die Benutzung der ethnologischen Forschungen, daß solchen Wurzeln der Religiosität nachgegangen wird, die sich in der Menschheit heute vorfinden und nach geschichtlicher Analogie wahrscheinlich auch in außerordentlich weit zurückliegenden Perioden der Menschheitsgeschichte vorgefunden haben; Motiven der Religiosität, die bis heute nicht ausgestorben sind und als allezeit wirksame und immer wieder hervortretende Ansatzpunkte religiösen Lebens sich darstellen.

Wenn irgendein bestimmt gerichtetes Streben in unserem heutigen Geistesleben hervortritt, so ist es das Streben nach fester Begründung einer Weltanschauung, die imstande ist, als zuverlässige Basis unser Leben zu tragen, indem sie ihm seinen Sinn gibt. Ob diejenige religiöse Weltanschauung, die wir überkommen haben, alle die entscheidend wichtigen Momente der Durchsinnung des Lebens in zureichender Durchbildung enthält, das ist vielfach als Problem empfunden worden, und in dieser Problematik besteht eigentlich die religiöse Frage der Gegenwart. An der nicht voreiligen, sondern recht behutsamen Beantwortung dieser Frage sind alle Zweige der Religionswissenschaft, der theoretischen wie der praktischen, mit ihren Beitragsleistungen beteiligt. Religionsgeschichte und Religionspsychologie aber, die aufs innigste miteinander zusammenhängen und aufeinander angewiesen sind und in ihrer Verbindung sich zur Religionsethnologie und Religionssoziologie gestalten, nehmen dabei einen hervorragenderen Platz ein, als man ihnen zuzugestehen bisher bereit gewesen ist. Beide Wissenschaften müssen sich auf das

historische Einzelmaterial vom religiösen Schauen und Glauben stützen. Hier allein empfangen sie selbst, und durch sie die Bemühungen um die religiöse Fragestellung der Zeit, den Einblick in die Mächtigkeit religiöser Triebkräfte, in die Art wie diese letzteren durch die Jahrhunderte und durch die menschlichen Organisationen gewirkt haben. Und immer ist es der Rückgang auf die erreichbar einfachen Formen der Religiosität, der den wertvollsten Beitrag zum Verständnis des Werdens, des Wesens und der Bedeutung der verschiedenen religiösen Typen liefert.

Die vorliegende Untersuchung soll deshalb allen denen Handreichung bieten, die gewillt sind, durch Rückgang auf die einfacheren Formen von Religion, die zweifellos am ehesten in der primitiven Religion gefunden werden können, ihren Einblick in das Werden religiösen Lebens zu vervollständigen. Bei diesem Studium tauchen ganz überraschende Erkenntnisse vor uns auf. Denn so gewiß das religiöse Leben, ebenso wie das sittliche Leben eine Entwicklung durchgemacht hat, in deren Verlaufe die uns bekannten Höhepunkte des einen und anderen erst nach langen Vorversuchen in die Erscheinung getreten sind, und so gewiß wir mit Recht Stufen und Grade des religiösen Lebens und Anschauens unterscheiden, so ist doch durch die fortschreitend eindringenderen Forschungen und das dem Wesen der primitiven Religion kongenialere Verständnis ein bedeutsamer geschichtlicher Anschauungsstoff zutage gefördert worden, der aller evolutionistischen Überzeugung zum Trotz klar zeigt, daß auch schon in den Primitivrinnen der Religion besondere Höhenlagen des religiösen Lebens neben manchem recht Niedrigstehenden vorhanden sind. Man erkennt, daß bisweilen in solchen primitiven Schichten der Religion Vorstellungen und Verhaltungsweisen heimisch sind, die man, ohne das forschende Eindringen in die intimeren Züge des primitiven religiösen Menschen, für das ausschließliche Sondergut bestimmter hochentwickelter Religionsformen halten würde. Auf der anderen Seite findet sich gleichzeitig eine merkwürdige Verkettung der verhältnismäßig zarten religiösen Anschauung mit magischen Riten, die das

Gesamtbild erheblich komplizieren. Durch diese Umstände wird der Gegenstand, den die an die einfacheren Lebensverhältnisse gewendete Religionsforschung aufzeigt, den Interessen unserer religiösen Frage besonders nahegerückt, so daß auch die Theologie an der eingehenden Beschäftigung mit ihm nicht mehr vorübergehen kann.

Ja hier liegt eine bestimmte Aufgabe der Theologie vor. Sie ist berufen, mit der Ethnologie und mit der allgemeinen Religionswissenschaft zusammenzugehen. Denn eben derjenige religiöse Forscher von Beruf, welcher eine einzelne Religion nach allen Seiten hin durchforscht und zu verstehen trachtet und welcher die höchste unter den lebenden Formen der Religion nachdrücklich bearbeitet und von dieser hohen Warte aus die Welt der Religionen frei überschaut, bringt dem anders orientierten Völkerpsychologen oder dem ethnologischen Spezialforscher unentbehrliche neue Gesichtspunkte hinzu. Studiert er die höchste Religion hinsichtlich ihrer Bedeutung für Volkstum und Menschheit und hinsichtlich ihres Zusammenhanges mit den seelisch-geistigen Bedürfnissen der eigenen Zeit wie der Vergangenheit, so tritt er mit dem am Leben selbst geschulten Verständnis für das Wesen der Religion und ihre psychologischen Grundlagen an die Fragen nach Entwicklung und Ursprung der Religion heran.

Und noch aus einem anderen, ihr selbst wichtigen Grunde hat die Theologie ein Interesse an diesen Arbeiten. An sich sind zwar die von der ethnologisch-anthropologischen Seite erarbeiteten Aussagen über den Ursprung der Religion keine Werturteile. Denn auch auf diesen Gebieten gilt der Grundsatz, daß die Ursprungsaussagen über irgendwelche natürlichen oder historischen Gebilde kein Werturteil über dieselben in sich schließen. Aber oft genug werden Ursprungs- und Wertaussagen miteinander verwechselt, und zumal die bis vor kurzem in fast ungeschmälerter Geltung stehende Tylorsche Theorie über den Ursprung der Religion hat vielfach Anstoß zur Diskreditierung der Religion als solcher gegeben. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die Versuchung zu solch abschätziger Wertbeurteilung naheliegt, wenn die von Edward

Tylor (in seinen beiden Werken „*Early History of Mankind*" und „*Primitive Culture*") begründete animistische Theorie in strengem Sinne zugespitzt und gepreßt wird. Das kommt daher, daß diese Theorie mit Argumenten operiert, die, im Lichte der modernen Wissenschaft angesehen, doch mehr als bloße Ursprungsaussagen zur Folge haben. Ein Blick auf die Tylorsche animistische Theorie, der durch Herbert Spencers evolutionistische Ahnenkulttheorie sekundiert wird und die durch Männer wie Grant Allen, Goblet d'Alviella, Julius Lippert verbreitet und danach von Wilhelm Wundt in das System seiner Völkerpsychologie aufgenommen wurde, macht das deutlich.

2. Die animistische Theorie.

Die animistische Theorie, wie sie Tylor durch seine sehr ausführlichen Kapitel über die animistischen Vorstellungsformen in seinem Werke über die primitive Kultur begründet hat, stützt sich hauptsächlich auf zwei Tatsachen, nämlich 1. auf die Regungslosigkeit, durch welche sich der tote Körper irgendeines Lebewesens von dem eben noch lebenden unterscheidet und 2. auf den Traum, in dem andere Personen zu uns, wir zu ihnen kommen oder weite Reisen machen. In den meisten Fällen ist es nach der wirklich vorhandenen und nun einmal animistisch genannten Auffassung ein besonderes seelenartiges Wesen, das entweder in einem Leibe ist, ihn zu beleben, oder den Leib verläßt, um für einige Zeit oder auch für immer ein von ihm getrenntes Dasein zu führen, im ersteren Falle gelegentlich in ihn zurückzukehren. Die ursprüngliche animistische Grundansicht ist nach Tylor diejenige der Vitalität, eine Theorie, welche als Ursache der Lebenserscheinungen die Seele betrachtet, die den von ihr belebten Körper nach Belieben, z. B. des Nachts während des Schlafes des Körperinhabers oder im Augenblicke des Sterbens, verlassen kann. Daraus habe sich dem Menschen auf verhältnismäßig primitiver Stufe leicht die Vorstellung von dem Fortleben der Seele nach dem Tode ergeben bzw. die Vorstellung von der Seelenwanderung mit der Alternative, daß die Seele eines Verstor-

benen sowohl in den bisherigen Leib wie in andere Leiber Einkehr halten kann. Ferner entstand eine Reihe anderer Glaubensformen; denn der Mensch, der auf die von Tylor angenommene Weise sich in logisch-kausalem Denkprozesse die Verhältnisse der Welt zurechtlegte und dabei etwas Seelisches als Agens des lebenden Körpers wie als Verursacher des Traumerlebnisses erkannt zu haben meinte, dachte sich weiterhin die einzelnen Naturerscheinungen bedingt durch Geister, welche entweder in den Naturdingen wohnen oder unabhängig von denselben irgendwo sonst residieren; und da er nun einmal dazu übergegangen war, die eigene Seele oder überhaupt die menschliche als ein körperfreies Wesen vorzustellen, so kam er weiter zur Annahme ganz selbständiger, entweder leibfreier oder doch mit einem wesentlich andersgearteten Leib ausgestatteter dämonischer Wesen, welche diese und jene Erscheinung, die auf die eine oder die andere Methode noch nicht enträtselbar schien, veranlassen. Der Animismus selbst ist nach all dem „die Religion und Philosophie aller nichtzivilisierten Völker" und bestimmt von Anfang an bei ihnen die Formen der Verehrung.

Wodurch diese animistische Theorie über die Entstehung der Religion von vornherein anspricht, das ist die anscheinend ungezwungene psychologische Erklärung, die sie für die Erscheinungen des religiösen Lebens bietet. Alles Naturgeschehen wird dem primitiven Menschen durch die Annahme solcher geistiger Wesen genau so verständlich wie sein eigenes Dasein. Seine Träume und Visionen werden ihm dadurch aufgehellt, deren Inhalte dadurch bekräftigt, daß er weiß, es sind Realitäten seelischer Art als Bedingungen im Spiele. So geben ihm, um nun umgekehrt den Hergang psychologisch anzudeuten, gerade die Träume und Visionen die eigentliche Veranlassung zur Bildung des Glaubens an seelisch-geistige Existenzen. Das Bedürfnis, durch welches der Mensch zu diesen Vorstellungen des Seelisch-Geistigen und somit zur Religion kam, war hiernach ein durchaus intellektuelles. Das Denken nach der Kategorie der Kausalität ist der Hebel der Religion, und Träume und Visionen sind die vornehmsten Veranlassungen, diesen Hebel in Tätigkeit zu setzen.

Nach der animistischen Theorie über die Entstehung der Religion ist die erste Religionsform der Glaube an zahlreiche Geister, gute und böse, die sich vornehmlich in Naturerscheinungen kundgeben, und die dazugehörige, von einigen als die Grundlage jenes Geisterglaubens angesehene Auffassung von einer allgemeinen Beseelung der Naturgegenstände. So sei der sinnlich-wahrnehmbaren Welt gegenüber eine Welt unsichtbarer Geister entstanden: eine Dämonologie habe sich gebildet, die nun auch in Tieren, Pflanzen, Himmelskörpern und anderen Dingen die Anwesenheit von Geistern erkannte. Aus diesem primitiven Polydämonismus haben sich allmählich höhere Religionsformen entwickelt, der Polytheismus und schließlich der Monotheismus, ein Prozeß, bei dem zugleich das ethische Moment sich einstellte und entwickelte. Die Vorstellung von einer menschlichen Seele habe, meint Tylor, die Idee niederer Seelen sowohl wie auch die Idee geistiger Wesen als Repräsentanten von Naturerscheinungen nach sich gezogen. Der Mensch bildete diese Vorstellungen, um sich die Teile der Welt und die Naturereignisse zu erklären. Der Mutterboden dieses Anfangsstadiums aber, des Polydämonismus samt der animistischen Beseelungstheorie, sei teils in Träumen, Visionen, Halluzinationen, teils in der Beobachtung des Unterschiedes zwischen Lebendigem und Totem und in den aus diesen Beobachtungen entspringenden Überlegungen zu erkennen.

Der konstruktive Teil dieser animistischen Theorie leidet vor allem daran, daß er das intellektuelle Moment des kausalen Schlußverfahrens übermäßig stark betont; die Religion soll hauptsächlich dem verstandesmäßigen Streben des Menschen nach Erklärung der Welt ihre Entstehung verdanken. Folglich wäre auch in diesem Streben nach verstandesmäßiger Welterklärung ihr Wesen zu erkennen. Die spezifisch religiösen Regungen des Vertrauens, der Willensergebung, des Schauders vor dem Ganz-Anderen und der ehrfurchtsvollen Scheu kommen hingegen nach dieser animistischen Deutung der Religion nur spärlich zur Geltung. Sodann ist es gewiß von vornherein sehr fraglich, ob eine geschichtlich so bedeut-

same und den Kulturfortschritt so machtvoll fördernde Größe wie die Religion ihren subjektiven Anlaß in Traum und Halluzination haben kann. Diese These der animistischen Theorie ist es aber, welche nicht ganz ohne Grund von seiten der Gegner zur Herabsetzung der Religion ins Feld geführt worden ist und immer aufs neue zu diesem Zwecke herangezogen wird. Sie ist es, die von vornherein der animistischen Theorie ein Motiv der Wertbeurteilung einverleibt. Nicht zwar in dem Sinne, daß nicht doch das Erzeugnis des Traumlebens den Anfang zu einer gesunden Entwicklung geistiger Werte geben könnte; das wäre wenigstens nicht a priori in Abrede zu stellen. Allein da wir heute wissen, daß die Art und der Inhalt der Träume und erst gar der Halluzinationen wesentlich physiologisch bedingt sind, so ist das Bedenken nicht ganz von der Hand zu weisen, einer auf diese Weise und aus solchen Motiven entstandenen Geistesbewegung sei mindestens mit einigem Mißtrauen zu begegnen. Denn die Religion, die bei ihrer allgemeinen Verbreitung als ein notwendiges Produkt des menschlichen Seelenlebens in seiner Verbindung mit den mannigfachen Lebenserfahrungen erscheint, wird in der animistischen Theorie zu einem zufälligen Erzeugnis jener Faktoren gestempelt, die nicht das Typische und Wesenhafte des menschlichen Innenlebens ausmachen.

Was aber den empirischen Unterbau der animistischen Theorie anlangt, so ist derselbe heute mehrfach ernstlich in Frage gezogen worden, vor allem von seiten der ethnologischen Forschung. Otto Pfleiderer konnte noch in seiner dritten Bearbeitung der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ (1896) die Konzession machen, „der Animismus sei die heute kaum mehr bestrittene gemeinsame Grundlage, auf welcher sich die noch strittigen Fragen über die religiösen Anfänge bewegen“ (S. 16). Aber auch Pfleiderer sah sich schon genötigt, eine Reihe von Punkten aufzuzeigen, an denen die animistische Theorie den Religionshistoriker im Stiche läßt.

3. Die Vorstellung vom Verstorbenen.

Die erste Tatsache, auf welche sich die animistische Theorie gründet, ist das Entschwinden der Bewegung, der Lebenserscheinungen infolge des Eintrittes des Todes. Einer der neuen entschiedenen Verfechter der Tylorschen Theorie, Nieuwenhuis, hat in seiner Studie über die Bahau- und Kenjastämme von Borneo sich ganz vorwiegend auf diese Tatsache gestützt. Er erklärt die Entstehung des Seelenglaubens als Erzeugnis der primitiven Naturphilosophie. „Beim Sterben beobachtete der primitive Mensch das mehr oder weniger plötzliche Verschwinden der Lebenseigenschaften und das Zurückbleiben des stofflichen Körpers. In Übereinstimmung mit seinem Gedankenkreise muß der damalige Denker beim Grübeln über die Vorgänge beim Ableben zum Schluß gekommen sein, daß die verschwundenen Lebenseigenschaften, von ihm auch materialistisch aufgefaßt, wohl den Körper verlassen hätten, aber nicht in ein Nichts verwandelt sein könnten. Als logische Folge hiervon muß er die Überzeugung gewonnen haben, daß die Lebenseigenschaften irgendwo anders fortbestehen, während der Körper zurückbleibt. Hiermit ist der Seelenbegriff im Gegensatz zum Körperbegriff gegeben".[1]) Er stellt mit Befriedigung fest, „daß auch dem animistischen Seelenglauben eine große Realität und Rationalität zukommt, da er sich ganz als die Äußerung der Einwirkung der Wirklichkeit auf den menschlichen Geist offenbart".[2])

Der holländische Forscher sucht auf diese Weise die Betrachtungsweise Tylors festzuhalten, indem er wie jener den Animismus als primitive Philosophie, sogar als Naturphilosophie charakterisiert, nicht jedoch als Religion. Unter der Hand erfolgt dann aber die Vertauschung dieses Begriffes einer animistischen Philosophie mit demjenigen einer animistischen Religion. Nun kann sich gewiß eine Theorie von dem Wesen und der Existenzweise der Seelen des Lebendigen, die aus dem Kausalitätsbedürfnis entspringt, leicht mit religiösen

[1]) Nieuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus, S. 59.
[2]) a. a. O., S. 66.

Anschauungen verknüpfen, aber sie ist nicht Religion und wird dadurch auch nicht zur Religion. Wäre sie es, dann müßte z. B. auch die Begegnung mit der Seele eines Freundes oder Feindes im Traume ebensowohl Religion genannt werden können. Es handelt sich aber in beiden Fällen nur um Feststellung von Realitäten, welche durch bestimmte Begebenheiten in die Erscheinung getreten sind. Die religiöse Haltung gegenüber diesen Erscheinungen fehlt zunächst, und es ist auch nicht erweisbar, daß sie sich aus der Feststellung der seelischen Tatsachen entwickelt. Und wenn sich religiöses Verhalten daran knüpfen sollte, so geschieht das jedenfalls nicht durch einen Prozeß, der demjenigen ähnlich ist, welchen die animistische Theorie als den psychischen Ursprungsort der animistischen Seelenforschung annimmt, nämlich nicht durch logisch-kausales Denken.

Dieses kausale Denken spielt überhaupt im Geistesleben des Primitiven eine weit geringere Rolle, als diese Theorie voraussetzt. Es will scheinen, daß der ganze Grundriß dieser Theorie sein Dasein der Übertragung der intellektualistischen Denkweise des naturwissenschaftlichen Zeitalters in das primitive Seelenleben verdankt. Nimmt man den primitiven Menschen, wie er wirklich ist, dann zeigt er sich des streng logischen Schlußverfahrens in der Regel nicht fähig und findet auch in sich selbst wenig Antrieb, sich rational zur Umwelt einzustellen. Seit Lévy-Bruhls tiefgründiger Untersuchung der primitiven Psyche wird das niemand mehr behaupten wollen, der dessen Werk studiert hat; er mag im übrigen über die Züge des darin gezeichneten primitiven Prälogismus denken wie er will. Mit der reinen Spekulation, die logisch vorgeht, ist es überhaupt in den breiten Schichten der Menschheit nicht so bestellt, wie diejenigen annehmen, welche als Denker nach ihrem Intellektualismus die ganze Menschheit intellektuell bedingt deuten möchten. Kommen Kriege oder innerpolitische Wirren oder wirtschaftliche Schwierigkeiten, dann erlahmt auch noch in der modernen Kulturwelt das bißchen von logischer Arbeit, das sie sonst aufbringt. Den primitiven Menschen finden wir aber ganz und gar nicht in einer Verfassung,

die derjenigen auch nur entfernt an die Seite zu setzen wäre, in welcher logische Erwägungen gedeihen und die Herrschaft behaupten. Er steht immer im „täglichen Leben" mitten drin, sorgt für Mundvorrat oder Rauschtrank, hat mit Kärglichkeit und Elend viel zu ringen, pflegt zwischendurch auch Spiel und Tanz und sonstige Unterhaltung, aber ein Philosoph, der sich um Syllogismen kümmert, ist er nicht.

Hiermit ist der falsche Ansatzpunkt der animistischen Theorie an sich klar. Sie ist aber auch in ihren Einzelheiten nicht zutreffend. Mit Recht hat Preuss nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Vorstellung einer Seele gar nicht so allgemein und selbstverständlich ist, wie Tylor annahm.[1]) Der Schluß, daß ein belebendes Etwas, wie die Seele, beim Sterben aus dem Körper entweicht und nun selbständig fortleben und wiederkommen könne, wird vielfach gar nicht gemacht, und oft genug steht er nur neben einer anderen Vorstellung. Daß der Mensch überhaupt weiterlebe und nicht etwa einfach ins Nichts entschwinde, das ist nahezu allgemeine Ansicht in der primitiven Völkerwelt. Es läßt sich jedoch unschwer zeigen, daß die überragende Meinung die ist, daß der ganze Mensch so weiterlebt, wie er vor dem Tode war. Das schöne Beispiel von dem wiederkehrenden toten Ehemann bei den von Preuss erforschten Uitoto macht es deutlich, daß diese Leute sich den Toten in seiner ganzen Leiblichkeit denken; ein Mann ist zwar von den Feinden gefressen worden, aber nichtsdestoweniger ist er in seiner ganzen aufgefressenen Körperlichkeit noch existent, ja selbst die Pfefferkörner trägt er noch ins Gesicht eingedrückt, durch welche die ihn Verzehrenden ihn schmackhaft gemacht hatten.[2]) Daß diese Vorstellung von der körperhaften Fortdauer durch alle Zeiten geht und selbst bei uns nicht fehlt, sollte jedem Beobachter klar sein. Noch immer sind die Verstorbenen, auch in spiritistischen Sitzungen, mit den körperlichen Merkmalen und selbst mit den Kleidern, mit denen sie den Überlebenden bekannt waren, erschienen,

[1]) K. Th. Preuß, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens. 1926. S. 16.

[2]) K. Th. Preuß, ebenda, S. 17.

und auch der Christus-Visionär sieht den Heiland zumeist mit den Wundenmalen. mit Dornenkrone o. ä.

Wieder ist aber diese unreflektierte Auffassung von der Existenzweise des Verstorbenen der Beleg dafür, daß logisch kausale Denkweise bei der Betrachtung von Anschauungen nicht den Ausschlag zu geben pflegt. Es wird eben durchaus nicht immer auf eine Seele „geschlossen". Der weit verbreitete Glaube ans Wiedergängertum, an das gespenstische Umgehen ist ohne die Seelenvorstellung gebildet und nimmt in naiver Weise das Fortbestehen des ganzen Menschen an. Beispielsweise sei auf den unter den Nordländern berüchtigten Hrapp verwiesen, der, nach seinem Tode noch mehr als bei Lebzeiten, wegen seines unverträglichen und gewalttätigen Wesens der Schrecken der ganzen Gegend war. Immer wieder kam er aus dem Erdboden hervor und tötete Menschen und Vieh. Auch nachdem seine Witwe deshalb fortgezogen war zu ihrem Bruder, ließ der Verstorbene von seinen unangenehmen Besuchen nicht ab. Nachdem der Schwager ihn ausgegraben und an einem entfernten Orte hatte beisetzen lassen, erneuerten sich dennoch die von ihm verursachten Plagen. Viel Mißgeschick schrieb man ihm zu, auch als ungeheurer Seehund mit Menschenaugen erschien er einem Schiffe und brachte es zum Kentern. In der Nähe seines neuen Begräbnisplatzes erschien er ebenfalls in voller Person, griff den Stallknecht an, dessen Herr Olaf ihm mit dem Speere entgegentrat. Hrapp griff nach dessen Spitze und zerbrach den Schaft. Als sich Olaf auf ihn stürzen wollte, versank Hrapp urplötzlich ganz und gar in die Erde. Am nächsten Morgen ritt Olaf nach der Stelle, wo Hrapp unter dem Steinhaufen beigesetzt war und ließ nachgraben; da fand man ihn unverwest (Hrappr var pá ófúinn), und Olafs Speerspitze lag bei ihm. Erst als er nun verbrannt und seine Asche ins Meer geschüttet worden war, war er wirklich aus dem Bereiche der Lebenden geschieden.[1]) — Bei den Chane-Indianern wohnen die Toten in einem Dorfe, Aguararenta (Fuchsdorf) genannt, wo sie nachts in Menschengestalt große Trinkgelage abhalten, aber auch die Gestalt von

[1]) Laxdälasaga, Kapitel 10—24.

Füchsen annehmen. Auch Frauen und Kinder kommen dorthin. Und einmal, erzählt die Sage, kam ein verstorbener junger Mann, nach dem seine Braut sich sehr sehnte, zu ihr vor das Haus und lud sie ein, mit ihm zu kommen, und sie wanderten miteinander Tag und Nacht; seine Fußspur indes war die eines Fuchses.[1])

Auch bei Völkern, die ihre Toten über das Meer oder über Flüsse und Gebirge in die Ferne wandern lassen, wechselt zumindest die Vorstellung von Totenseelen mit derjenigen von der körperlichen Weiterexistenz. Auch die Bestattung der Toten in Hockerstellung, überhaupt diejenige mit angezogenen Beinen setzt den Glauben voraus, daß der körperliche Mensch, so wie er daliegt, eine Bedeutung in die Zukunft hinein hat. Man mag hier an das „Gesetz der Umkehrung" denken, das meines Wissens Leo Frobenius zuerst besprochen hat.[2]) Es ist die Haltung des ungeborenen Kindes, des werdenden Lebens, die dem Toten gegeben wird, und zwar nicht nur bei Kulturvölkern, sondern ebenso bei Primitiven (Australiern und sonst). Die zugrunde liegende Anschauung dürfte bei diesen wie jenen dieselbe sein. Bis ins Alte Reich glaubt A. Moret das mit diesem Brauche zusammenhängende „Mysterium der animalischen Wiedergeburt" oder wenigstens den Brauch selbst und seinen Sinn bei den Ägyptern zurückführen zu können. Es ist der Ritus des „Hindurchgehens durch die Haut" des Opfertieres, in die der Tote wie ins Leichentuch gewickelt wurde, in seine *meschent*, „wo der göttliche Ka sein Leben erneuert". Bei den Abbildungen der Tikenu-Zeremonie, deren sich augenscheinlich auch Lebende, die um ihr Heil besorgt waren, schon unterzogen, sieht man deutlich die embryonale Haltung, die durch völliges Heraufziehen der Beine zustande gebracht wurde. In dieser fötalen Lage befindet sich der Mensch „am Orte des Werdens, der Verwandlung, des zu erneuernden Lebens" als Vorstufe seiner Wiedergeburt, die nur auf seine ganze leibliche Existenz bezogen werden kann.[3])

[1]) Erl. Nordenskjöld, Indianerfahrten S. 255.
[2]) L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, Kapitel 22.
[3]) Al. Moret, *Les Mystères Egyptiens*, p. 31 f. 42—50.

Daneben freilich treffen wir dann auch auf ausgebildete Seelenvorstellungen. Eigenartig ist dieselbe z. B. bei australischen Stämmen in Verbindung mit ihrem Reinkarnationsglauben ausgestaltet. Die Aranda glauben, daß beim Tode eines Individuums sein seelischer Teil zu dem alten Lagerplatz des Stammes im Alcheringa zurückgeht, wo er einen bestimmten Felsen oder Baum bewohnt, der seine Nanja genannt wird. Hier bleibt er, bis es ihm beliebt, zwecks der Reinkarnation in eine Frau einzugehen. Diese Geister heißen Iruntarinia. Kurz vor der Reinkarnation jedoch erhebt sich aus der Nanja ein zweiter Geist, eine Doublette des Iruntarinia, und dieser wird Arumburinga genannt. Wenn nun der erstere zur Reinkarnation schreitet, bewohnt der letztere von da an die Nanja, kann jedoch auch den von jenem gewählten Menschen unsichtbar besuchen. Bisweilen spürt ein solcher Mensch die Gegenwart des zu ihm gehörigen Arumburinga; es kommt nämlich vor, daß jemand draußen im Busch plötzlich eine merkwürdige Empfindung hat und dann bemerkt, daß er gerade im Begriffe ist, auf eine Schlange zu treten; das unheimliche warnende Gefühl deutet ihm an, daß sein Arumburinga bei ihm ist und ihn vor der Gefahr warnte. Seine Arumburinga-Seele wohnt also dauernd in der Nanja und kommt nur zeitweise den Menschen besuchen, während seine Iruntarinia-Seele abwechselnd die Nanja und einen neuen Menschenleib bewohnt.[1])

Nehmen wir noch die analoge Vorstellung des nordaustralischen Stammes der Kakadu hinzu. Wenn ein Mensch stirbt, hält der Yalmuru, d. i. seelische Teil, nach Vollzug des Begräbnisses und der Trauerzeremonien Wache über den Gebeinen. Nach einiger Zeit jedoch teilt sich der Yalmuru in zwei Teile, so daß neben dem ursprünglichen Yalmuru eine zweite Seele namens Iwaiyu besteht. Lange Zeit hindurch bleiben sie beisammen; wenn jedoch der Yalmuru eine Reinkarnation vorzunehmen begehrt, verlassen beide die Gebeine und gehen nach dem Kamp zu, der Iwaiyu als Führer

[1]) Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, p. 265.

und der Yalmuru hinterdrein. Auf ihrem Wege finden sie die Leute auf der Jagd nach Nahrung. Der Yalmuru nimmt den Iwaiyu und steckt ihn, in der Form eines kleinen Frosches namens Purnamunemo in eines der Beutetiere. Ist das beispielsweise ein Fisch, so geht der Yalmuru ins Wasser und treibt die Fische in des Mannes Netz; ist es ein Honigsack, so führt er den Iwaiyu zu dem Baum, in dem die Bienen sitzen. In jedem Falle trägt der Mann den für ihn unsichtbaren Iwaiyu nach Hause. Dasjenige Nahrungsmittel, in welchem der Iwaiyu nun sitzt, wird des künftigen Kindes Totem sein, letzteres wird auf diese Weise immer von dem Yalmuru ausgewählt und kann infolgedessen bei jeder Reinkarnation ein anderes sein.[1])

Hier hat also die totemistische Vorstellung ein System ausgebildet, demzufolge zwecks der Reinkarnation eine Spaltung des von dem verstorbenen Menschen herrührenden „seelischen" Bestandteils eintritt, derart, daß nur eine Hälfte des überlebenden Teiles des Menschen zum Totem und dadurch zum (seelischen) Wesensbestandteil des neuen Menschen wird,[2]) während die andere Hälfte zwar auch in Beziehung, aber in loserer, zu diesem Menschen steht. Die hier vorliegende Grundansicht ist bei räumlich so entfernten Stämmen wie den mittelaustralischen Aranda und den nordaustralischen Kakadu dieselbe, die Durchführungen unterscheiden sich allerdings erheblich dadurch, daß, was ja durch die Namenführung angedeutet wird, bei den ersteren, wenn man so sagen darf, das Stammwesen der Seele, nämlich genauer gesagt, das identische Totem, in den nächsten menschlichen Organismus übergeht, bei den Kakadu dagegen der Yalmuru- oder ursprüngliche Bestandteil der „Seele" beharrt und seine — biologisch ausgedrückt — Knospung, der Iwayu, zum Wesensbestandteil des neuen menschlichen Organismus wird, gleichsam nach Art der generatio mutua. In diesem letzteren Falle wird zugleich, wie wir sehen, die Möglichkeit des Wechsels des Totems gewährleistet.

[1]) Baldwin Spencer, l. c., p. 270 f.

[2]) Zum Zusammenhang dieser totemistischen Anschauung vgl. Kap. IV, 6.

Aus diesem ganzen Sachverhalt ist zur Genüge deutlich, daß hier nicht etwa eine vorgefaßte Seelenvorstellung leitend ist, sondern die Totemidee. Die Seelenvorstellung, die Vorstellung von einem überlebenden Teile des Menschenwesens nach dem Tode ist hier vielmehr durchaus abhängig von der Totemvorstellung und durch sie bedingt. Die Totemvorstellung an sich läßt sich aber schon gar nicht als eine Abart oder eine Konsequenz einer ihr etwa voraufgegangenen Seelenvorstellung begreifen. Ganz im Gegenteil ist die Totemvorstellung, wie später eingehend dargelegt werden wird, vollständig anderer Art, da sie auf der Idee der „Machtreligion" oder „Mana-Religion" beruht.

Wenn man die tatsächlichen primitiven Vorstellungen über das Los und die Wesenheit der Verstorbenen durchgeht, so findet man jedenfalls kein solches Überwiegen des Glaubens an Seelen, daß dadurch die weitere (animistische) Erwägung gerechtfertigt wäre, ob der Glaube an die Seele durch die Beobachtung des Bewegungsstillstandes, der Regungslosigkeit und aus dem sporadischen Erscheinen von Toten im Traume hervorgerufen sein könne. Selbstverständlich kann das in einzelnen Fällen geschehen sein. Aber solche auf jeden Fall nur vereinzelten Fälle sind nicht imstande, die animistische Theorie zu stützen. Der Tote als solcher, als Mensch, wie man ihn kannte, ist überlebend gedacht. Auch überall da, wo man ihm Geld in den Mund gibt, damit er es irgendeiner Jenseitsinstanz vorweisen kann; wo man ihm das Paßwort mitgibt, das er beim Überschreiten der Schwelle des Jenseits zu sprechen hat; wo man ihm Kleidung und Nahrung spendet, damit er, doch nicht seine Seele, sich kleide und nähre.[1]) Auf den Gedanken einer fortlebenden Seele ist man auf Grund der Tatsache des Todes in den meisten primitiven Gebieten überhaupt nicht gekommen; es ist eine modern denkende Eintragung, das anzunehmen. Hatten doch selbst die schon

[1]) Wo es so scheint, als werde lediglich die Seele des Verstorbenen mit den Grabspenden bedacht, wo man z. B. die dargebrachten Gefäße zerschlägt, damit deren „Seele" sich zur Seele finde, liegt spätere Weiterbildung vor.

schriftstellernden Nordgermanen noch nicht diese Verbindung zwischen Tod und Seele gefunden. In der Geschichte von Hrapp, wo das Leben und die Möglichkeit der Wiederkehr erst durch das Verbrennen des Körpers zur Asche beseitigt wird, ist augenscheinlich das „Belebende" in der leiblichen Organisation als solcher gelegen, ohne daß wohl an ein bestimmtes Organ als Hauptlebensträger gedacht wurde. In der Höskuld-Geschichte ist mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, daß man sich das Leben im Kopfe sitzend dachte, wie das ja auch die Ansicht dort überall ist, wo der Kopf des Feindes erjagt und als Trophäe, als Behältnis des fremden Lebens gewertet wird. Nachdem Lyting den Höskuld aus dem Hinterhalt überfallen und mit sechzehn Wunden niedergestreckt hat und nachdem der Leichenfund im Walde seiner Mutter gemeldet ist, sagt diese: „Gewiß ist er noch nicht tot, oder war der Kopf ab?" Als sie dann zu der Leiche kommt: „Ich habe recht geahnt, daß er noch nicht ganz tot ist, und Njal kann größere Wunden heilen."[1]) Es liegt außerhalb meines Planes, durch eine Fülle von Anschauungsstoff über die Anschaungen vom Leben nach dem Tode oft Gesagtes und Erörtertes zu wiederholen oder in neuer Weise zu gruppieren. Ich begnüge mich mit den wenigen ausgewählten Beispielen aus dem übermächtigen Stoffgebiet. Worauf es in diesem Zusammenhange ankommt, das wird hinreichend klar.[2]) Der Seelenglaube, als entstanden auf dem von der animistischen Theorie angenommenen Wege, kommt so wenig als genereller Ansatzpunkt der Religionsbildung in Betracht, daß vielmehr die Religion in zahlreichen Fällen vorhanden und lebendig ist, wo die Idee der den Tod überlebenden Seele oder ähnliches noch gar nicht hervortritt.

[1]) Njals Saga, Kap. 99.

[2]) Gut zusammengestellt ist das einschlägige Material vor allem bei C. Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, 1920, vgl. auch E. Rhode, Psyche[8], 1921, Th. Steinmann, Der religiöse Unsterblichkeitsglaube[2], 1912, I. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.* I. 1913, II. 1922.

4. Bedeutung des Traumes.

A. Die Symbolik des Traumes.

Trotz vieles Mangelhaften in der Ausführung, trotz der Einseitigkeit der Auffassung vor allem, ist es doch Sigmund Freud, der durch sein Werk „Die Traumdeutung" das Fundament einer Traumwissenschaft legte und die Diskussion über das Wesen des Traumes in Fluß gebracht hat. Man darf sagen, daß er wenigstens für die meisten Fälle durch seine Analysen von Träumen und von den Charakteren und Lebensverhältnissen der Träumenden gezeigt hat, daß die Träume nicht bloß Wiederholungen aus dem Tagesbewußtsein sind, sondern einen sozusagen symbolischen Charakter tragen. Die Zusammenhänge, welche Freud zwischen dem Traum und dem geistigen Leben des Träumenden aufgezeigt hat, gelten im ähnlichen Umfang auch für die Vision. Nur wird man nicht dabei stehen bleiben können, daß alle Träume Wunschträume seien, auch dann nicht, wenn man hier das Wort Wunsch sowohl im allerweitesten Sinn wie auch als wirkliche vox ambigua faßt, so daß Furcht und Angst in dem Allgemeinbegriff des Wünschens einbegriffen wären. Aber schon gar nicht kann es sein Bewenden bei der ganz einseitigen Einengung des Wunschbegriffes haben, wie sie sich in der Freudschen Schule eingestellt hat, derart, daß sogar nur ein bestimmtes Gebiet von Wünschen als traumerzeugend in Betracht komme, nämlich das Gebiet der sexuellen Wünsche. In der Regel sollen dann die Träume als Nachwirkungen von sexualen Verdrängungen angesehen werden, unbefriedigte sexuelle Wünsche daher, dem Träumenden selbst gänzlich unbewußt, die im Unbewußten wirksamen Motivationen für die Entstehung des Traumes abgeben. In mannigfachen Fällen stimmen ja diese Konstruktionen in der Tat, und es gibt namentlich unter den Träumen von pathologischen, geistig abnormen Menschen sonderlich viele, die irgendwie ihre Entstehung in der erotischen Zone erkennen lassen, weil — wiederum wohlgemerkt neben zahlreichen anderen psychischen Schädigungen — Beeinträchtigungen der erotischen Zone zu nachhaltigen psychi-

schen Defekten führen und diese wieder in den Träumen ihren erotischen Untergrund verraten. Dazu muß allerdings in aller Schärfe festgestellt werden, daß derartige Schädigungen der Libido weit weniger durch einfache Zurückdrängung als vielmehr durch fehlerhafte Steigerung der Libido zustandekommen. Wirft man nun das Traumleben der gesunden und kranken Menschen einfach zusammen und betrachtet beide Formen nach genau denselben Gesichtspunkten, dann kommt man leicht zu dem fehlerhaften Ergebnis, das Traumleben beruhe überhaupt auf erotischer Basis, und zwar, wie zumeist in jenen Fällen des auf psychopathologischer Grundlage sich erhebenden Traumlebens, auf verdrängter Erotik. Bei dieser unstreitig einseitigen Betrachtung wird man dann weiterhin zu folgern geneigt sein, daß die große Bedeutung, welche den Träumen innerhalb des religiösen Lebens zukommt, selbstverständlich derselben erotischen Basis zur Last zu legen sei.

Es ist keine Frage, daß das geschlechtliche Leben und das Traumleben in der Religion von großer Bedeutung sind. Beide reichen ins Religiöse tief hinein und umgekehrt das Religiöse in sie. Wie häufig wird ein Nachkomme im Traum durch eine Gottheit angekündigt! Den frommen Menschen finden wir geneigt, seinen Kindersegen als ein Geschenk der Gottheit hinzunehmen, und er verknüpft religiöse Zeremonien und Anschauungen mit den Geburten seiner Kinder. Schon bei den Primitiven wird die erfolgte Empfängnis durch den Doppelgänger des Geistes, der sich zwecks der Neugeburt inkarniert hat, entweder der Mutter oder dem Vater oder einem anderen männlichen Verwandten in nächtlichen Traumgesichten angezeigt. Der metaphysische Gehalt der Idee der neuen Menschenseele macht den Weg frei zur Vorstellung eines großen metaphysischen Zusammenhanges, in dem alle Glieder eines Klans oder Stammes schließlich miteinander unsichtbar verwandt sind. Der Traum andererseits scheint selbst seinem Hergang nach so stark metaphysisch, daß auch in ihm Zusammenhänge entdeckt oder empfunden werden, die ihre Realität in einer anderen als der sinnlichen Sphäre haben müssen. Wir können für solche Annahme ganz in unserer

Kulturlinie bleiben. Vor mehreren Jahren, so erzählt ein brasilianischer Arzt[1]), hatte ich in Australien einen sehr guten Jagdhund, welcher eines Tages verschwand. Fünf Monate nach Verschwinden des Tieres kam mein Schwager nach Australien, dem ich von diesem Mißgeschick erzählte. Der Schwager hatte einige (drei bis vier) Monate später einen Wahrtraum, den er beim Morgenfrühstück erzählte. Er sah im Traume den toten Hund in einem tiefen Loch, mit Kette und Halsband, den Kopf nach unten infolge eines an der Kette befestigten Steines. Er sah dabei auch, daß der Kutscher den Stein an die Kette band und den Hund ins Wasserloch warf. Auch die Stelle im Walde konnte gefunden werden, wo ziemlich tief gegraben werden mußte, bis man tatsächlich den Hund genau so vorfand, wie der Schwager ihn in seinem Traume erblickt hatte. Die psychologische Erklärung eines solchen Traumes reicht bis zur Annahme, daß der Kutscher die Erinnerung an seine Tat mit sich herumtrug, vielleicht auch Gewissensbisse hatte. Nun muß eine Hypothese Platz greifen, wie die, daß das vielleicht sehr starke Erinnerungsbild aus der Seele des Kutschers auf einem Wege, den wir heute mit dem Decknamen Telepathie bezeichnen, in das Unterbewußtsein des Schwagers übergegangen und dort im Traume so weit ins Bewußtsein übergeführt worden ist, daß dieser Mensch am Tage eine Wacherinnerung davon besaß. Dieselbe Person erzählt von einem Traumerlebnis eines anderen, welches, nach der Art der Erzählung, aus dem Kausalnexus sonstiger psychischer Geschehnisse herausfällt. Es handelt sich um einen Warntraum, durch welchen einem Freunde das Leben gerettet wurde, weil er auf die Warnung einging. Der letztere war mit dem neuen Schiff Waratag 1906 von Australien über Südafrika nach England abgereist. In der dritten Nacht vor der Ankunft des Schiffes im südafrikanischen London erschien diesem Mann, einem Bergingenieur, der infolge seiner rein materialistischen Denkweise durchaus nicht für irgend etwas Wunderbares und Übersinnliches empfänglich

[1]) Psychische Studien, 1925, Mai, S. 288 f.

war, eine weiße Frauengestalt mit blutigem Schwert und forderte ihn auf, im nächsten Hafen das Schiff zu verlassen. Er hatte dasselbe Gesicht drei Nächte nacheinander, und als am Morgen nach dem letzten derartigen Traum der genannte Hafen London erreicht war, verließ er unter dem Hohnlachen der anderen Passagiere das Schiff, von dem seit jenem Tage jegliche Kunde fehlt. Dieser eine war auf solche Weise der einzige Überlebende geworden, der, aus dessen Munde der Berichterstatter Dr. H. S. es erfahren hat. In diesem Falle ist keine der auf einen sogenannten telepathischen Traum anwendbaren Erklärungen zulässig. Wer war die Frauengestalt, welche, traditionellerweise weiß gekleidet, dem Schläfer auf dem Schiffe erschien? War es ein „Schutzengel" oder eine Schutzgottheit, ein Manitu? Oder ein Sendling höherer Gewalten? Oder war es die Manifestation des tiefsten Seelengrundes des Träumend-Schauenden, aus dem die Kenntnis von etwas dem Wachbewußtsein Unbekannten hervortrat und vermittelt wurde? Der Erfolg des Begebnisses, das Überleben aus einem wie immer zustandegekommenen Schiffsuntergang, beweist jedenfalls den außerordentlichen Wert dieser Traumbotschaft.

Mit der Freudschen Auffassung vom Traume als einer Wunschphantasie kommt man bei solchen Fällen schwerlich aus. Denn wenn schon es des Betreffenden Wunsch war, bei etwaigem Schiffbruch gerettet zu werden, oder, wahrscheinlich noch mehr, überhaupt keinen Schiffbruch zu erleben, so ist doch die Bezugnahme des Traumes auf einen danach wirklich erfolgten Schiffbruch nicht aus den Wunschvorstellungen des Reisenden zu erklären. Auch um irgend etwas Verdrängtes, geschweige denn etwas Sexuelles handelt es sich hier gar nicht, und daher ist auch nichts von den bei Freud beliebten „Traumentstellungen", den Verkleidungen oder Umschreibungen einer dem Wachbewußtsein unbeliebten Realität zu verspüren. Viele kennen ähnliche Träume, für welche das Gleiche gilt. Nichts scheint auch darin zu stecken von jenen „Stücken infantilen Seelenlebens", die nach Rank, Stekel, Abraham und anderen Schülern Freuds das Wesen des

Traumes sind. Für zahlreiche Fälle trifft es jedenfalls zu, daß der Mensch im Traum sich aus dem Wirrsal der Miseren flüchtet und während dieses Erlebnisses tatsächlich eine Zuflucht in irgendwelchen Gefilden der Seligen findet. Und dadurch erweist sich der Traum in viel mehr Fällen, als auf den ersten Blick scheinen möchte, als ein Erzeuger des „Mythus des Individuums" und unter Umständen auch eines Mythus für eine Gruppe oder Gemeinschaft von Menschen. Der Traum führt dasselbe Gefühl mit sich, welches in der Religion grundlegende Bedeutung hat, das Gefühl der Geborgenheit, nur machen die Schatten, unter denen der Träumer geborgen ist, nicht immer, vielmehr wohl selten, den Anspruch darauf, übersinnlich bedingt oder geeigenschaftet zu sein wie die Mächte, welche die Religion dem Menschen zuführt. Oft aber, wenn der Mensch nach einem Traume sich fragt, wo nun diese sicheren Bergeplätze für ihn geblieben, so möchte er auf den Gedanken kommen, daß sie ihm durch fremde Mächte während des Schlafes vorgeführt worden seien. Und wenn auch der Versuch gemacht werden sollte, jenen Warntraum auf dem Schiffe als Wunschtraum im erweiterten Verstande dieses Ausdruckes aufzufassen, so wäre doch damit alsdann das Zusammentreffen der faktischen Errettung, die infolge des Gehorsams gegen die Traumerscheinung eintrat, ein reiner Zufall und also die Erklärung jenes Traumes völlig beiseite geschoben.

Es kann indessen nicht geleugnet werden, daß Träume vielfach ein umgedeutetes, zurechtgestutztes Wachleben sind. Die Traumpsychologie hat vor allem das eine häufig feststellen können, daß Hemmungen im Traum auf Willenskonflikten im Wachsein beruhen, ganz ähnlich wie die Hemmungen bei Neurotikern Willens- und Wunschbehinderungen in gesunden Tagen entsprechen. Es gibt eben sehr verschiedene Träume und verschiedene Traumanlässe, und es werden immer wieder zahlreiche Träume auftauchen, welche aus dem empirischen Lebenszusammenhange des Träumers nicht abgeleitet werden können. In der Religionsgeschichte begegnen wir genug Träumen, die recht materiell sinnlich sind und sich auf den ersten Blick als banale Wunscherfüllungen darstellen. Selbst

die Traumreisen der Schamanen, die über Baumwipfel und Bergkuppen hinaus bis zu den Sternen emporführen, bekunden ihren Ursprung in der Wunschregion einfach dadurch, daß die Medizinmänner diese Träumereien benützen, um ihr Ansehen beim gemeinen Volke zu begründen, zu stärken oder wieder herzustellen. Hiermit ist indessen nicht gesagt, daß nicht erstmalige Erlebnisse solcher Traumreisen ursprünglicherweise das sind, für was spätere Wiederholungen, die ja zum großen Teile in zu diesem Zwecke künstlich hervorgerufenen Ekstasen stattfinden, von den Träumenden angesehen oder ausgegeben werden: Erhebungen der Person, des Ich in eine höhere Welt, Verbindungen mit der Transzendenz, aus welcher der Medizinmann Offenbarungen heimzubringen glaubt. Die Träume junger Mädchen von einer ihnen zuteil gewordenen Empfängnis sehen sehr nach Wunschträumen aus, und nicht minder wird die Theorie der psychoanalytischen Schule durch Träume, in denen Mädchen von Dämonen geschwängert werden, gestützt. Träume desselben Inhaltes erstrecken sich auch durch spätere Lebensalter, wenn die phantastische Triebkraft des jugendlichen Eros längst entschwunden gewähnt wird. Allein ebenso sicher sind religiös gefärbte Träume vorhanden, und den oben erwähnten Warn- und Bewahrungstraum wird man ohne Zögern hier einzureihen haben. Es gilt hier nicht nur, die Symbolik des Traumes zu ergründen, die ja verhältnismäßig einfach und, in diesem Falle, ganz konventionell ist; es gilt vielmehr, dem geistigen metaphysischen Untergrund solcher Träume nachzugehen, denn erst auf diesem Wege könnte eine Feststellung ihres Sinnes ermöglicht werden. Dieser religiöse Sinn der Träume ist aber sehr wesentlich, da das Traumleben auch einen direkten Bezug auf das religiöse Leben der Menschen bekundet, nicht nur der primitiven, sondern auch der höheren Kulturvölker in Altertum, Mittelalter und Gegenwart.

In den zuletzt angeführten Fällen — man kann eine eigene Gattung der Empfängnisträume bilden — mag eine lebhafte religiöse Empfindung zur Auswirkung gelangen. Das brennende Verlangen nach Gottesgemeinschaft kann im Traum, in

dem ja „fast alle zeitlichen und insonderheit kausalen Einzelzusammenhänge, alle Datierung und namentlich das gesamte allgemeine Ordnungsschema der empirischen Wirklichkeit" vergessen und entschwunden sind[1]), umgesetzt werden in das sexuelle Symbol der Empfängnis, indem durch die abgeänderte Ordnung der Werte das erotische Leben eingeschoben wird. So leistet das erotische Element in solchen Fällen dem religiösen Empfinden seine Dienste. Die innige Gemeinschaft des bewußtseins-untergründigen Seelischen mit der Gottheit wird im Traumseelenleben in das Symbol des geschlechtlichen Eros gekleidet und die göttliche Selbstmitteilung, die Gnade, in das Symbol der Empfängnis. Man sieht, wie eng die beiden Gebiete des Religiösen und des Erotischen beieinander liegen, zwei erhabene Wesensfunktionen, die füreinander eintreten können, wie sich das auch sonst vielfach deutlich bekundet. Je weiter wir mit derartigen Vorstellungen ins Primitive zurückkommen, desto weniger stehen Begriffe für die Darstellung zur Verfügung und desto stärker wird der Symbolismus betont, so daß es auf der primitiven Geiststufe scheinen kann, als sei das Symbol selbst die Hauptsache. Ein solcher Begriff ist nicht vorhanden, und der seelische Prozeß oder das Erlebnis der Gottgemeinschaft und Gnadenbegabung wird neben mancher anderen Symbolik auch in derjenigen des sexuellen Vorganges verständlich. Da aber, wie sich immer mehr bestätigt, die primitiven Vorstellungs- und Denkformen bis heute nur selten völlig überlebt sind, vielmehr unter gegenwärtigen kulturellen Verhältnissen immer wieder Rückschläge vorkommen, so stellt sich auch die nämliche Symbolik immer wieder ein.

Freilich nicht so, daß durch eine solche Erwägung die These S. Ferenczis erhärtet würde, daß die in den sogenannten Brückenträumen auftretende Brücke stets das membrum virile bedeutet, und zwar teils als das die beiden Eltern verbindende Stück und teils als die Verbindung zwischen Leben und Nichtleben (Tod), wie er es an einem an Brückenangst

[1]) Hans Driesch, Grundprobleme der Psychologie, S. 180.

leidenden Manne veranschaulichen will, in dem seine Kindheitsbeobachtung der Geburt seines Bruders nachwirkte, „das stundenlange Hin-und-her-gezogen-werden des Kindes zwischen Mutterleib und Außenwelt". „Dieses Hin und Her," fährt Ferenczi fort, „dieser Isthmus zwischen dem Leben und dem, was noch nicht (oder nicht mehr) Leben ist, ergab auf diese Weise die spezielle Form der Brückenangst in der Angsthysterie des Patienten."[1]) Es scheint mir gänzlich unzulässig, für die Brückenträume eine solche schematische Erklärung auszugeben, wie denn überhaupt das sexuelle Moment bei weitem nicht die hervorragende Stellung im Traume einnimmt, welche man ihm heute bisweilen zuweisen möchte. Um die Bedeutung des Sexuellen in den Träumen gegenüber seiner Überschätzung seitens der Psychoanalyse auf den angemessenen Raum zurückzuführen, hat man zu beachten, daß es unter allen Objekten der Träume und der Sphären, in denen sich die Traumgesichte bewegen, tatsächlich doch nur einen Bruchteil einnimmt. Speziell Brückenträume sind mir in der religionspsychologischen Untersuchung mehrfach begegnet. Unter ihnen war jedoch keiner, der im sexuellen Gebiet verankert ist. Einen derselben will ich hier erwähnen, da in ihm die Brücke eine rein religiöse Bedeutung hat. Das Studienobjekt O. G. des Wiener Religionspsychologischen Forschungsinstitutes hatte als zwölfjähriges Mädchen einen überwiegend religiösen Traum, dessen psychische Basis ich als Josefskomplex bezeichnet habe.[2]) Ihr träumte von einer Brücke, welche die Verbindung zwischen dem Menschenlande und der Ewigkeit darstellt. Die Träumerin sah die Menschen über die Brücke hinübergehen, um zu Gott zu gelangen, ein Kind stürzte dabei in den Abgrund: das alles eine ausgesprochene religiöse Symbolik von Grund aus; eine Symbolik, welche an die Träume der Schamanen erinnern mag, die mit oder ohne Brücke, Strickleiter usw. zum Himmel, ins Geisterland gehen.

Wie hier die Brücke eine Art religiöser Verbindung vom

[1]) *The International Journal of Psycho-Analysis*, III (1921), p. 163—166.

[2]) Vgl. Religionspsychologie, Veröffentlichungen des Wiener Religionspsychologischen Forschungs-Institutes, Heft I (1926), S. 123 f. und 139 ff.

Menschen zu Gott im Traum bedeutet, so weiß umgekehrt der Schläfer nicht selten die Gottheit zu sich kommen, gewöhnlich natürlich, ohne daß es einer Brücke bedürfte, wenn schon die Verbindungslinie als Himmelsleiter (Jakobstraum) oder Regenbogen usw. dinglich werden kann. Einige australische Stämme glauben, daß das göttliche Wesen den Medizinmann im Traume oder in Visionen besucht und ihm wichtige Dinge enthüllt; der große Gott Bunjil ist es bei den Wurunjerri und Daramulun bei den Murring, der so zum Menschen kommt (vgl. das V. Kapitel). Wird ein anderer Mensch von einem Geist im Traum besucht, so befragt er den Schamanen um die Bedeutung.[1])

Es mag Träume geben, welche für die Ausbildung der Vorstellung des Seelischen eine gewisse Bedeutung haben; doch wird man fehlgreifen, wenn man mit der animistischen Theorie meint, ohne den Traum käme diese Vorstellung nicht zustande, der Traum einschließlich der ihm folgenden kausalen Ausdeutung sei der eigentliche Produzent derselben. Man muß die eigentümliche Mentalität des primitiven Menschen in Anschlag bringen, um dem Traum innerhalb seines Lebens die richtige Stellung zuzuweisen. Ihm ist der Traum an sich nichts wesenhaft anderes wie ein Wacherlebnis, die Wahrnehmung im Traume keine wesenhaft andere als die Wahrnehmung während seines wachen Zustandes. Er kennt nicht zweierlei Realitätsarten und streng genommen auch nicht Realitätsgrade. Erscheinen ihm im Traume bisweilen — aber doch keineswegs immer! — andere Lebewesen, Menschen oder Tiere oder Geister, so ist das gar nichts anderes, als was er auch im wachen Leben sieht, da er sich nicht nur von Tieren und Menschen, sondern auch von unsichtbaren und unberührbaren Kräften von allen Seiten umgeben weiß, von Kräften, deren Existenz ihm gar nicht erst durch einen Traum plausibel werden muß. „Demnach hat er", schreibt Lévy-Bruhl[2]), „keinen Grund, den Traum in die niedrige Stellung einer ver-

[1]) *Howitt, Native Tribes*, p. 89.

[2]) Das Denken der Naturvölker, Übersetzung herausgegeben von W. Jerusalem, S. 43.

dächtigen subjektiven Vorstellung zu setzen, auf die man sich nicht verlassen darf. Der Traum ist nicht eine niedrige und irreführende Wahrnehmung. Er ist im Gegenteil eine privilegierte Form derselben, in dem der Teil der materiellen untastbaren Elemente minimal und so die Kommunikation mit den unsichtbaren Kräften die unmittelbarste und vollkommenste ist." Sieht er im Traume Geister, so deshalb, weil er von ihnen an und für sich weiß.

Im Leben und Sinnen der Kulturvölker hat der Traum wesentlich dieselbe Bedeutung wie bei den Naturvölkern; er steht auch in ähnlicher Verflechtug mit dem religiösen Leben. Götter sind es bei den alten Griechen, welche die Träume schicken, oder welche sie veranlassen, welche auch vom Menschen Besitz ergreifen, um in ihm das Traumerlebnis unmittelbar zu wirken. Bei jenen wie bei diesen sind es wiederum bestimmte Örtlichkeiten, an denen die Götter vorzugsweise dem Schlafenden sich nahen, um ihm Enthüllungen zu schenken. Derselbe Apollo, welcher der Klytaemnestra den Traum schickt, den sie dahin mißversteht, daß er ihr den Tod ihres Sohnes anzeige, wird in Delphi der Sender von Wahrträumen. Diese Verkettung des Traumes mit einer Örtlichkeit ist etwas sehr Ursprüngliches, hält sich aber durch alle uns bekannten Kulturen hindurch. Den ägyptischen König Tutmes IV. (18. Dyn.) „überkam, als er im Schatten dieses großen Gottes (des Sphinx) ruhte, eine Schauung im Schlaf, um die Stunde, da die Sonne im Zenit stand, und er fand, daß die Majestät dieses verehrten Gottes mit ihrem eigenen Munde sprach, wie ein Vater spricht mit seinem Sohne, also: ‚Blicke auf, siehe auf mich, mein Sohn Tutmes, ich bin dein Vater Harmachti-Kepri-Re-Atum, der dir dein Königreich geben wird . . . der Sand dieser Wüste, auf der ich stehe, hat mich erreicht. Du bist mein Sohn, mein Beschützer. Komm hierher, sieh, ich bin mit dir, ich bin dein Führer'."[1]) Der Gott kommt ungerufen zum Sterblichen, um, wie häufig, einen Akt der Ergebenheit gegen sich zu veranlassen, in die-

[1]) Breasted, *Records* II, § 323.

sem Falle die Säuberung der Fußpartien des Sphinx vom Wüstensande, wofür dem jungen Fürsten der Thron Ägyptens verheißen wird. Das alles ohne jegliche Symbolik, in nüchternster Rede, fast geschäftsmäßig im Stil.

Der Traum ist das getreue Spiegelbild des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit. Getreuer als irgendein Opfer oder Gebet; vorausgesetzt, das Dokument gebe den Hergang des Traumes unentstellt wieder, so ist der eben erwähnte Traum ein hochbedeutsames Moment für die religiöse Psyche eines damaligen ägyptischen Prinzen. Ganz ähnlich wie jener Traum des Ptolemaeos Soter, der in der Überlieferung des Plutarch dadurch sogar eine gewisse Bestätigung erfährt: Der Herrscher sah im Traum ein gewaltiges Götterbild, das er nicht kannte und nie gesehen hatte und das ihm gebot, es nach Alexandrien zu schaffen. Da der König keine Ahnung hatte, wo er dieses Götterbild suchen sollte, beschrieb er seinen Freunden das Traumgesicht. Sie fanden einen weitgereisten Mann, der einen solchen Koloß, wie der König im Traum erblickt hatte, in Sinope gesehen haben wollte. Nun ließ er das Standbild von dort herbeibringen, das nunmehr als dasjenige des Unterweltgottes erkannt und in Ägypten als das des Serapis bezeichnet wurde.[1]) Diesen beiden Träumen reiht sich ein dritter aus der ägyptischen Überlieferung gut an, der wieder ins Gebiet des einfachen Symbolismus führt, ich meine den bekannten Traum, der uns von Herodot (II, 139) sowie von der äthiopischen Traumstele bekannt ist: Tonutamon sieht in einem Traum bei Nacht zwei Schlangen, eine zur Linken und eine zur Rechten, und beim Erwachen wird ihm erklärt, daß diese beiden Schlangen die Embleme der beiden Ägypten (Nord- und Südreich) sind, von denen er bald Herr sein wird. Oder nehmen wir noch die Inschrift des Merenptah im großen Tempel von Karnak, die den Traum erzählt, durch welchen dieser König zu kriegerischem Mut entflammt wird; ihm war, als stände vor ihm die Statue des Gottes Ptah, welche, indem sie ein Schwert vor ihn hinhielt, sprach: „Nimm das! Und verbanne das furchtsame Herz aus dir!“[2])

[1]) Plutarch, Isis und Osiris, Kap. 28. [2]) Breasted, *Records* III, § 582.

Träume sind, ob sie nun mehr oder weniger symbolisch der Form nach sind, inhaltlich keineswegs ein bloßes Spiel von Assoziationen. Sie „haben Sinn und Bedeutung und sind keineswegs chaotisch, im Gegenteil, oft sehr dramatisch".[1]) Deshalb empfängt der Fromme im Traum sowohl ausdrückliche Enthüllungen und Anweisungen ohne Symbolik wie auch im symbolischen Gewande. Je tiefer der Schlaf und das Schweigen des sinnlich bedingten Bewußtseins, um so kräftiger die Stimme des Unsinnlichen im Menschen, welches letztere sich nun, da ihm die Gegenständlichkeiten des sinnlichen Bewußtseins nicht zur Verfügung stehen, in Symbolen ausprägt, die mit den zufällig an der Peripherie befindlichen Vorstellungen gebildet werden. Die beiden Uräusschlangen des königlichen Diadems tauchen auf und bringen dem Pharao den Sinn der Offenbarung zum Bewußtsein. In anderen Fällen sind es Analogien, die nur schwer und vielleicht unrichtig gedeutet werden. So ist die Brücke das Analogon für die Verbindung zwischen Erde und Himmel, und das Kind, das sich durch bestimmte Vorkommnisse von Gott getrennt fühlt, erlebt im Traum den Zugang zu ihm.

B. Traum und Ethos.

Bisher wurde durch einige Beispiele gezeigt, wie der Traum mittels einer seiner eigenen Formation zugehörigen Symbolik, aber auch ohne eine solche, bestimmte Bedeutung für das Menschenleben beansprucht. Es fragt sich nun, auf welche Weise der Mensch durch den Traum an das Unsinnliche herankommt, wie ihm der Traum zum Mittel wird, das Unsinnliche zu fassen, zu entdecken, religiös zu sein. Die Alten liebten eine doppelte Unterscheidung, so wie sie Artemidoros sowohl im ersten wie im vierten Buche seiner Oneirokritika darlegt. Zunächst unterschieden sie zwischen Traumgesichten und Träumen, sofern erstere die Zukunft voraussagen, während die letzteren sich auf einen Zustand oder ein Ereignis der Gegenwart beziehen. Der „Traum" ist ein augenblickliches

[1]) H. Driesch, a. a. O., S. 151.

Erlebnis, das, bisweilen in der physiologischen oder auch in der affektiven Lage des Schläfers voll begründet und vorbereitet, daraus erklärbar ist und somit gar keinerlei Andeutung von etwas Zukünftigem enthält, eher in die nähere Vergangenheit zurückweist. Ein Verliebter, der von einem Stelldichein träumt, befindet sich eben im Schlafe in einer bestimmt motivierten seelischen Erregung. Artemidor zieht daraus schon die Folgerung, „daß Träume, deren Grundlage Affekte bilden, keine Vorherverkündigung der Zukunft, sondern nur eine Erinnerung an die Gegenwart enthalten". Sie ergeben sich also aus den Momenten des Lebens und Erlebens. „Traumgesichte" hingegen enthalten etwas Unrationales. Sie zeigen irgend etwas für die Zukunft an, einen guten oder schlechten Ausgang von einem schon begonnenen oder einem erst noch zu beginnenden Unternehmen, etwas Durchschlagendes in bezug auf den Zustand des Träumenden selbst, seiner Angehörigen usw.

Weiterhin teilte Artemidor die Traumgesichte, die ja allein von größerer Wichtigkeit sind, in zwei Klassen, nämlich in die theorematischen und allegorischen. Die ersteren bedeuten direkte Erschauungen dessen, was eintritt, wobei das Zukünftige genau in derselben Weise und an denselben Personen, Gestalten und Orten geschaut wird, wie es sich später verwirklicht. Wenn jemand auf der Seereise oder vor deren Antritt im Traum einen Schiffbruch sieht und dieser hernach dem Schiffe widerfährt, ob er selbst nun darauf ist oder nicht, so ist das ein theorematisches Gesicht. Erscheint diese Zukunft aber etwa so, wie in dem oben angeführten Falle des von Australien nach London fahrenden Ingenieurs, so findet ein allegorisches Traumgesicht statt, das allerdings in diesem Falle durch die klare und mit Worten ausgesprochene Aufforderung, das Schiff im nächsten Hafen zu verlassen, schon eine Neigung zur ersteren Klasse hinüber an sich trägt. Ein allegorischer Traum bietet den Blick in die Zukunft ganz in Rätselform.

Wenn nun sicherlich auch, schon nach Meinung der Alten und eines Artemidor, bedeutungslose Träume vorkommen,

so sehen sie doch in der Regel eine nicht unwichtige Ankündigung darin enthalten, und Artemidor hat eine im wesentlichen empirisch-rational eingerichtete Theorie darüber gebildet. Nach dieser ist ein Traumgesicht ein Gestaltungsverfahren der Seele, wodurch die Seele alles, was sich früher oder später zutragen wird, durch einzelne sympathetische Bilder weissagt, weil eben die Seele glaubt, daß wir, indem wir uns die mancherlei Erfahrungen in der Zwischenzeit zunutze machen, durch Kombination derselben imstande sein werden, aus jenen Andeutungen die Zukunft in einer für uns vorteilhaften Weise zu erschließen. Nach der Meinung des Artemidor ist die Psyche des Menschen der aktive Faktor des Traumes, und es ist sehr interessant, wie bei dieser fortschrittlichen Auffassungsweise die Individualseele an die Stelle der Gottheit tritt, welche früher und auch unter den damaligen Zeitgenossen bei den weniger Gebildeten als Verursacher der Traumgesichte galt. Die Seele ist es nun, welche vermöge ihrer Unmaterialität, ihrer fluidalen Wesenheit, einer gewissen Zugehörigkeit zum übersinnlichen und determinierenden Teile des Kosmos oder vermöge ihrer Logosnatur Ein- und Überblick hat durch die Kette der Geschehnisse, welche sich abrollt. Es ist die Individualseele des lebenden Menschen, die genau so wie hernach die des Verstorbenen „überall umherfliegend alles hört", die hernach nur größeres Göttlichkeitslos (θειοτέρην μοῖραν ἔχεις) hat als im Leibesleben.[1]) Indessen hat selbst Artemidoros die Rationalisierung nicht voll durchgeführt und die ältere Meinung nicht ganz verabschiedet, daß die Götter es sind, welche die Träume in die Seele eingeben. Er glaubt an die Götter und spricht sich nur dagegen aus, daß man die Götter durch Rauchopfer oder bestimmte Wunschäußerung in der Schickung ihrer Träume zu beeinflussen sucht. Erst nach dem Traumgesicht soll man Opfer spenden und Dankgebete darbringen. Er kombiniert die alte und die neuere Auffassung, wenn er sagt: „Die Gottheit gibt der Seele des Schauenden, welche ihrer Natur nach prophetisch

[1]) E. Rohde, Psyche II.[4] S. 392 f.

angelegt ist, oder einem anderen Etwas in uns, das der Grund des Traumgesichtes ist, mit Rücksicht auf die Zukunft Traumgesichte." Das gottgesandte Traumgesicht findet in der an sich das Unenthüllte schauenden Seele seinen Platz (IV, 2).

Ein kurzer Traum sei hier erwähnt, den ich aus dem reichen Traummagazin einer Frau auswähle, welche bisweilen auch offenkundige „Wahrträume" hatte. Ihr träumte, sie war im Wallfahrtsorte Mariazell, wo zu sein sie sich schon sehr oft gewünscht hatte, ohne je persönlich hingekommen zu sein. Sie erzählte: „Ich stand vor der Kirche, da lag auf der Erde ein Kranz. Die Leute kümmerten sich nicht um ihn, sondern gingen darüber hinweg und zertraten ihn. Ich aber hob ihn auf und steckte ihn zu mir. Da lag schon wieder einer da und Bilder von Christus und von Heiligen dazu und ich nahm alle auf und konnte gar nicht fertig werden. Da erwachte ich." Die Situation ist einfach. Die Dame ist von der Überzeugung getragen, daß die Menschheit im unfrommen Materialismus dahinlebt, sie selbst aber mit der geistigen Welt in besonderer Beziehung steht, frommer ist als alle die anderen und gutzumachen hat, was die anderen versäumen. In dieser Tätigkeit erblickt sie sich in diesem Traum. Derselbe betrifft also, genau genommen, die unmittelbare Gegenwart, die augenblickliche Lage ihres inneren Menschen und weist auf die Tätigkeit hin, welche sie in der Zukunft auszuüben sich berufen weiß, ein Hinweis, welcher durch eine ganz einfache Symbolik gegegeben wird. Dieselbe Dame hat vor ein paar Jahren einen Warntraum gehabt, dessen Sinn ihr zu spät zum Bewußtsein kam. Sie befand sich träumend in irgendeinem Walde und kam zu ihrer Mutter Grab, und wollte sich nun dort erschießen. Da faßte sie jemand unsichtbar an der Hand und sagte das eine Wort: „Brigittabrücke!" (Name einer Brücke in Wien). Darüber erschrak und erwachte sie. Es war in der Zeit der größten Lebensmittelnot, und sie ging am nächsten Morgen mit einem Mädchen, das sich bei ihr eingefunden und Mehl zu beschaffen angeboten hatte, einen ziemlich weiten Weg durch die Stadt, um aber eventuell mit ihr noch weiter in einen Nachbarort zu fahren, falls in der Stadt kein Mehl zu haben

sein würde. Auf ihrem Wege kamen sie an der Brigittabrücke vorbei, und gleich darauf klagte das Mädchen über großen Hunger, so daß sie mit ihm in das nächste Gasthaus bei der Brigittabrücke ging. Während sie nun einen Augenblick die Gaststube verließ und dem Mädchen, welches achtzugeben versprach, ihre Tasche ließ, verschwand das Mädchen mit Tasche und Muff. Die Dame, für die der Diebstahl einen sehr schweren Verlust bedeutete, ist nun überzeugt, daß ihre tote Mutter sie gerade für diesen Tag vor der Brigittabrücke hatte warnen wollen, da sie dieses Ereignis vorausgesehen hätte. Sie erkannte diesen Traum als einen allegorischen im Sinne Artemidors an durch die Deutung post eventum.[1]) Zu bemerken wäre, daß die Träumerin wirklich zuvor nicht daran dachte, an der Brigittabrücke vorübergeführt zu werden. Die Fixierung des Traumes hat aber wohl erst nach dem Ereignis stattgefunden. Daß dabei durch die Einwirkung des unangenehmen Erlebnisses einige Verschiebungen eingetreten seien, vor allem eine Vertauschung des Namens einer im Traume aufgetretenen Brücke mit der hernach tatsächlich passierten Brücke, darf nicht als ausgeschlossen gelten.

Neuerdings hat man den Traum in eine enge Beziehung zum Triebleben gebracht. Er soll gewissermaßen als die Resultante aus den Trieben und deren Widerpart verstanden werden. Hierbei müssen wir zunächst verweilen und nach dem Wesen der Triebe fragen. Triebe sind ein Bestandteil des Gesamtmechanismus eines animalischen Organismus. Sie sind der Effekt der physiologischen Lebensenergie. Daher finden wir die undifferenzierten Grundtriebe schon in jeder Körperzelle, wofern schon dort feststellbar, in irgendwelchen amöboiden Bewegungen. In der mikroskopisch kleinen Zelle laufen schon die Triebäußerungen als Selbst-Assimilationen, Selbst-Realisationen, Selbst-Regulationen, Selbst-Differenzierung und Fortpflanzung ab; und alle Zellen, alle kleinsten Teilchen des Organismus senden stetig ihr Seelen-Id, ihren Seelenbeitrag zur individuellen Gesamtseele ab, und wo dieser

[1]) Aus dem Akt K. R. des Wiener Religionspsychologischen Forschungs-Instituts.

Prozeß der Iden-Entsendung ihres Seelenzentrums unterbrochen ist, tritt eine Störung des seelischen Gleichgewichtes ein. Das, was man Seele nennt, hat demzufolge seinen Ursprungssitz in dem Gesamtorganismus und ist die Lebensäußerung des Organismus insofern und insoweit, als er nach außen hin in die Erscheinung tritt. Was in der Biologie gewöhnlich Seele heißt, der Inbegriff der triebhaften Energien, ist eine große Summe von unbewußten, blind wirkenden mechanischen Kräften, welche ihre Funktionen an sich ganz unbewußt üben und nur bisweilen ins Bewußtsein eintreten; dann nämlich eintreten, wenn sie eine Berührung des Organismus mit der Außenwelt herbeiführen, veranlassen oder vermitteln. Alsdann werden wir uns unserer Triebe vorübergehend bewußt, so daß wir sie nun auch für eine wissenschaftliche Untersuchung zurechtstellen können. Insoweit sie nach außen arbeiten, sind sie der Ausdruck der durch nichts beirrten, durch nichts gezügelten Lebensenergie. Diese Triebe und ihre Wirkungen sind etwas so konstitutiv Wichtiges im Lebenshaushalt eines jeden Organismus, daß von außen her nichts daran geändert werden kann, ohne daß eine empfindliche Störung der Lebensenergie eintritt.

Nun gibt es aber eine zweite Instanz im Individuum, welche die Triebe eben insofern, als sie sich nach außen hin, über die Grenze des Individuums hinaus zur Geltung bringen, zu zügeln oder in bestimmte Richtung zu drängen bestrebt ist. Diese Instanz nennen wir die Moral oder das Ethos. Dieses Ethos ist nun freilich wenigstens zum Teil auch etwas innerlich von selbst Wirkendes, weil etwas ursprünglich Vorhandenes (sozusagen Angeborenes), und sofern es dieses ist, muß es sich mit den Trieben, auch wenn es auf dieselben hin tätig ist, im Einklang befinden. Das erfordert die Tatsache des in sich einheitlichen Organismus des Individuums. Aber zum anderen Teil ist das Ethos doch etwas Anerzogenes, Angebildetes, daher nicht aus dem Individuum, sondern aus der Umgebung Stammendes. Dieser Teil des Ethos tritt nun leicht in einen Gegensatz zu den Trieben; denn wäre er in Harmonie mit ihnen, so wäre er individual-autochthon. Natürlich kann

er auf das Triebleben nur insofern Einfluß üben, als dasselbe die Wechselwirkung des lebenden menschlichen Organismus mit der Außenwelt vermittelt, oder, was hiermit gegeben ist, insofern er bewußt wird. Dann entstehen recht unangenehme Konflikte, die sich im Traum besonders lebhaft gestalten, weil sie da oft ganz allein den durch nichts anderes beschatteten Bewußtseinsinhalt aussprechen.

Gleich jetzt muß aber hervorgehoben werden, daß auch der erstgenannte Teil des Ethos, der als endogener Individualbesitz in einer ständigen Kooperation mit dem Triebsystem anzunehmen ist, seine bedeutsame Wirkung auf das letztere auszuüben vermag. Selbstverständlich vollzieht sich der Vorgang einer solchen Einflußnahme, einer solchen Stellungnahme des endogenen Ethos zum Triebkomplex in der Regel in der Sphäre des Unbewußten, da ja beide Komplexe, als endogene von Hause aus, urhaft dem Unbewußten zugehören und immer nur nachträglich und durch besondere Veranlassung ins Bewußtsein gefördert werden können.

Das Ethos ist also die teils bewußte, teils unbewußte, teils endogen, teils exogen triebregulierende Instanz. Wo diese Instanz mit ihrer Gesetzlichkeit den Trieben entgegentritt, führt sie harten Konflikt herauf, der seinerseits sich mehr oder weniger im Bewußten abspielt.

In der Regel wird der Trieb stärker bewußt als das Moralgebot; denn der Trieb steht dem sinnfällig Empirischen näher. Der Umstand aber, daß der innere Konflikt größtenteils als ein unbewußter verläuft, erklärt das Faktum, daß häufig der Mensch so leichthin gegen das Ethos entscheidet, ohne sich dieses seines Gegensatzes gegen dasselbe auch nur bewußt zu werden.

Nehmen wir ein krasses Beispiel. Der durch den Krieg aufgestachelte Mordtrieb wird in den ersten Zeiten nach dem Kriege bei vielen durch ihren ethischen Komplex gar nicht mehr zensuriert; es findet sich ein Argument aus der Vorstellung der Vaterlandsliebe oder der Wahrung der Interessen eines bestimmten Zweckverbandes, der irgendeinem Ideale zugesellt wird, und jenes Argument wirkt dahin, daß das ethi-

sche Verbot des Tötens eines Mitbürgers völlig entkräftet wird und gar keine Zensurkraft behält. Der Konflikt geht zugunsten des Triebes aus, der durch die lange Kette äußerer Begebenheiten entfesselt worden ist. Dieses krasse Beispiel hat seine weniger krassen Analogien allenthalben im empirischen Leben.

Solche Konflikte werden auch in Träumen durchgelebt. Dabei werden in ähnlicher Weise nicht selten die den Trieben entgegenstehenden sittlichen Neigungen verdeckt und versteckt, so daß ihre tatsächlich ausgeübte Wirksamkeit in solchen Fällen nur schwer erkennbar wird. Es müssen aber natürlich nicht immer sittliche Gebote und durch sie entstehende Hemmungen des Trieblebens sein, welche in solchen Konflikten die Hauptrolle spielen. Jemand, der sich den Tabakgenuß in jeder Form abgewöhnen wollte und zu diesem Zwecke seit drei Wochen unter großen subjektiven Entbehrungen Tabakabstinent war, rauchte im Traum eine Zigarre und empfand zugleich Unlust wegen des Rückfalles. Es ist ein sanitäres Gebot, welches hier die Veranlassung sowohl der ganzen gegenwärtigen äußeren Lage der betreffenden Person als auch ihres Traumes bildet. Es ist nun aber nicht ein Trieb, welcher sich hier im Traum gegen dasselbe stellt und hernach von ihm zensuriert wird; denn dem Trieb entspringt vielmehr das sanitäre Gebot selbst. Der Gesundungs- oder Selbsterhaltungstrieb führte zum instinktmäßigen Rückschlag gegen eine jahrzehntelang eingerostete Gewohnheit. Was gegen den Rückschlag des natürlich-gesundheitsmäßigen Lebens reagiert, ist die Gewohnheit oder Neigung. In dem Falle des soeben reproduzierten Traumes wird die wieder vorbrechende Gewohnheit durch das auf dem Trieb basierte Sanitätsempfinden zensuriert. Der natürliche Trieb ist also augenscheinlich stärker.

Seit Freuds Traumtheorie ist es üblich geworden, dem Traum die Rolle einer Zensurinstanz zuzuschreiben, ja sein Wesen darin zu erblicken. Gewiß liegt etwas von Abwehrreaktion gegen die Umweltbegebnisse in dem Tenor des Traumvorgangs. Dadurch werden Träume nicht selten zu Vorstufen der tatsächlich hernach vorgenommenen Handlungen, deren

Durchführung im Schlafe gehemmt ward. Diese Handlungen liegen in der Mehrzahl der Fälle in der durch die Triebe intendierten Richtung, da der Trieb sich als die stärkere der miteinander ringenden Potenzen erweist. In diesem Umstande ist zugleich der Grund enthalten, der für Freuds Meinung spricht, daß Träume Wunscherfüllungen seien, welche die Versagung der Wünsche im Wachleben der alltäglichen Wirklichkeit wettmachen, den Schläfer für den Ausfall seines Glückes oder seines bestimmten Verhaltens in der Tagessphäre entschädigen. Wenigstens scheint es in Fällen wie den zuletzt angenommenen so zu sein, daß das im Traumleben zum Durchbruch Drängende sich in der Phantasie des Träumenden für eine kurze Spanne des Traumerlebnisses realisiert. Es ist aber nicht richtig, wenn eine heute beliebte und als durch die Neurologie fundiert erachtete Auffassung des Traumes behauptet und immer wieder die Behauptung erneuert, daß im Traume infolge der Zurückdrängung des Wachbewußtseins die moralische Zensur ausgeschaltet und dadurch das Triebhafte ungehindert seine Freiheit und Stärke zur Geltung bringen könne. Denn hierbei ist vergessen oder übersehen, daß die moralischen Einsichten oder gesetzlichen Regelungen des Verhaltens nicht bloß dem sogenannten Bewußtseinsleben angehören, sondern daß es hinter den im Zusammenhang der Lebensempirie sich bildenden ethischen Anschauungen einen Grundstamm ethischen Urgefühls gibt, der im intuitiven, apriorischen Teil des psychischen Wesens seinen Sitz hat. Dieses ethische Grundgefüge, das schon Kant als das Reich der intelligiblen Freiheit dem intuitiven Vermögen des Menschen zugeschrieben hat, mag im Bewußtseinsleben und durch das Bewußtseinsleben geformt, gebildet, umgebildet und verbildet werden, aber seine Qualität selbst ist vom sinnlichbedingten Bewußtsein unabhängig und insofern „vorbewußt".

Dieser recht eigentlich selbstmächtige und auch durch das Bewußtseinsleben nicht unmittelbar eingeschränkte Teil des ethischen Seins kann im Traumleben dieselbe, ja vielmehr eine weit größere Mächtigkeit entfalten wie das Triebleben und daher als Zensor des letzteren auftreten. Und wenn sie

einmal da und in Funktion ist, so ist sie naturgemäß die ethisch tiefere und zuverlässigere im Vergleich mit der bewußt ethischen Funktion. Denn steht es im allgemeinen so, daß der durch das allgemeine Bewußtseinsleben beeinflußte Teil des moralischen Seelenbesitzes empirisch-sinnlich beeinträchtigt ist, so darf gerade jene Moralinstanz, welche während des Traumes hauptsächlich in Aktion zu treten vermag, als die reinere und strengere angesehen werden. Es zeigt sich ja deutlich in dem Traum von Mariazell, daß die ethische Grundneigung des Wesens emporschreit aus dem Zustande seiner Unterdrückung, in dem es sich infolge all der Hemmungen des Tageslebens befindet. Hier tritt im Traum endlich diejenige sittliche Freiheit ein, welche während des Bewußtseinslebens im Zusammenhange der Umgebung unmöglich war. Genau so aber wie das Abhandensein des beschwerenden und zersplitternden Wachbewußtseins den ethischen Faktor während des Traums zu einer außergewöhnlich starken Wirkung veranlassen mag, verhält es sich mit der Wirkung des Abhandenseins der logischen Fähigkeiten im Traume. Denn dadurch, daß das logische Vermögen eingeschränkt, wenn nicht gar völlig ausgeschaltet ist, wird die Folge der Geschehnisse nicht mehr in der Art aufgefaßt oder hingestellt, wie die Empirie es gebietet.

Hiermit sind uns nun die beiden Erkenntnisquellen entgegengetreten, welche im Traum auf verborgene Weise vorhanden und wirksam sind. Die eine ist das ungehemmte oder jedenfalls minder gehemmte ethische Empfinden, das sich gegenüber den von der Außenwelt gereizten Trieben frei entfalten kann. Die andere ist die durch keine Logik beeinträchtigte, durch den Intellekt nicht behinderte Intuition. Im Traume fehlt die Absorption durch Augenblicksbedürfnisse; eine nicht zeitliche, nicht sinnliche Schau, gleichsam eine Ewigkeitsperspektive ist eröffnet. Der primitive Mensch und der einfache Mensch der entwickelteren Kultur gewahrt, wie viel weiter die im Traum gewonnenen Einsichten reichen, wie viel zutreffender die im Traum etwa vollzogenen Entscheidungen sind; wie viel klarer, weil

durch keine verwirrenden empirischen Zwischenbilder gestört, die Urteile über Personen, Handlungen und Gefühle sind. Er sieht in diesem und jenem Traumerlebnis etwas so erstaunlich seine sonstigen Erlebnisse Überragendes, daß er irgendwelche Einwirkung aus einer anderen Welt, eine göttliche Eingebung annimmt. Er gewahrt hinter dem Traumleben eine höhere Instanz, eine dem Sinnlich-Empirischen entrückte Instanz, die er aus dem Umkreise seiner Gegebenheiten heraus in eine transsubjektive und auch ohne Schwierigkeit in eine transzendente Sphäre projiziert. Nicht bloß in vino ist veritas, sondern in jedem Zustande der Entrücktheit von der empirischen Basis, in jeder Art von Rausch, in der Lorbeernarkose der Pythia wie jeder ähnlichen steckt Geist vom Geist der Prophetie. Der Träumende ist der Erdpechschwere so enthoben wie der Hellene im Enthusiasmus, wie der appolinische Seher, wie der rituelle Mysteriker in seiner manischen Besessenheit. Er erlebt wunderbare Vorschau in kommende Zeiten auch dann, wenn der größte Teil der Traumbilder deutlich der Vergangenheit angehört und entnommen ist; denn das nicht zur Vergangenheit Passende wird als Zukunft gedeutet. Er kontrolliert auch das im Traum Geschaute oft genug als ein Enthülltes, und er entschuldigt die Fälle, in denen es erweislich keine Enthüllung war, mit irgendwelchen Mängeln der Lage, ähnlich wie der magische Mensch tut, von dem wir später zu reden haben. Entweder zieht der Mensch die Erlebnisse des Traumes auf die Formeln mechanischer Gesetzlichkeit, oder er erblickt die Gottheit am Werke; ein ähnlicher Prozeß vollzieht sich in ihm wie in jenen Brahmanen, denen die ganze Welt als sinnfälliges Sein nichts war als ein spirituell-phantastisches Kunstprodukt der Maya.

Wenn bei den Kintak Bong und Menik Kaien ein Mann träumt, er reibe sich mit Öl ein, so geht er den nächsten Tag nicht ins Dschungel, weil er sonst dort von einem Baum erschlagen werden würde.[1]) Der Mann ist sich bewußt, daß er im Traum ins Räderwerk der Natur hineinschaut und die

[1]) Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-Lore, Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge (1923), p. 167.

warnende Einsicht in etwas Bevorstehendes empfängt. Auffallend ist die Bedeutung des Öls im Traume auch bei den Kpelle. Wenn ein Jäger im Traum einen Ölbaum schaut, so bedeutet das, daß er am folgenden Tage Wild zu sehen bekommt, und er macht sich schnell auf die Jagd.[1]) Es tritt auch das Umgekehrte ein, daß Menschen in schlimmen Träumen etwas erschauen, das tatsächlich auf sie schädlich einwirkt; zumal schwangere Frauen haben Träume, welche dem Kinde vor der Geburt Schaden zufügen. So wird bei den Dusun in Nord-Borneo mit schwangeren Frauen öfters eine besondere Membawam-Zeremonie vorgenommen, welche solche bösen Träume verhütet.[2])

Eine besondere Klasse bilden die Alpträume, zu denen der letztangeführte Fall vielleicht zu rechnen ist und m. E. auch der von Westermann nach Beatty wiedergegebene. Ein Mende erzählte: „Ich bin ein kranker Mann, meine Krankheit ist entstanden infolge eines Traumes. Eine Schlange verschlang mich bis zur Brust. Ich schrie und erwachte dann. Am Morgen war ich unfähig, mich zu bewegen. Meine Beine und mein Körper bis zu der Stelle, wo die Schlange mich verschlungen hatte, waren tot." Die mit Alpdrücken verbundenen Träume „zeigen dem Träumenden, daß ein Wulu oder ein anderer böser Geist von ihm Besitz ergreifen will oder schon ergriffen hat. Erwacht er am folgenden Morgen niedergeschlagen und ermattet, so ist das eben die Wirkung des Geistes, der ihn gezerrt und gerissen, gedrückt und geängstigt hat. Hat er von entfernten Gegenden geträumt, so ist er durch die Kraft und den Willen des Geistes wirklich dort gewesen; ist er am Morgen nicht aufzuwecken, so wissen seine Angehörigen, daß der Geist von seiner Wanderung noch nicht zurückgekehrt ist." Es bedarf keiner weiteren Erörterung darüber, wie derartige Traumerlebnisse auf die Gestaltung und Befestigung der Dämonologie eingewirkt haben und noch fortgesetzt einwirken, selbst in den Ländern der westlichen Kultur. Nicht minder kräftigen sie aufs neue den Glauben an die

[1]) Diedrich Westermann, Ein Negerstamm in Liberia, S. 356.
[2]) Ivor H. N. Evans, l. c., p. 40.

Spirits der verstorbenen Angehörigen oder überhaupt verstorbener Menschen. Denn auch die Geister der Vorfahren reden im Traum zu den Menschen, und zwar mehr um Rat zu erteilen als um zu drohen und zu ängstigen.[1])

Bisweilen dämmert schon in der primitiven Kultur eine Kritik des Traumglaubens auf. Ein Beispiel davon scheint mir ein Traum des Kpana zu sein, der sich in der Überlieferung der Kpelle findet.[2]) Diese seltsame Traumgeschichte soll nach dem Schlußsatz zeigen, daß das Begebnis des Traumes nicht Wirklichkeit ist. Interessant ist ferner die Rolle, welche der Felsen in dieser Geschichte spielt, der gleichsam der gütige Traumvater ist. Es trug sich nämlich folgendermaßen zu: Kpana war mit Freunden ausgezogen, zu fischen. Er aß und schlief darauf, an seinen Fischkorb gelehnt, ein. Die anderen hatten wohl ihn zu wecken versucht; es war ihnen jedoch nicht gelungen, und so schlief er so lange, bis ihm der Korb auf dem Rücken und dem Gewande faulte. Ihm träumte, er käme in eine andere Stadt zum Könige, der ihm seine Tochter anbot unter der Bedingung, daß er nicht nach Hause zurückginge. Unser Held stellte nun seine Fallen im Busch aus, um Wild als Morgengabe für seine fürstliche Braut zu fangen. Aber der Fels rief ihn an, das Wild nicht zu nehmen, sondern dem Felsen zur Speise zu geben. Dafür würde er sehr reich werden und seine Braut bezahlen können. Der junge Mann folgte und gab fort und fort dem Felsen, was er fing. Als er aber den Felsen um Einlösung seines Versprechens mahnt, weil es schon Zeit zur Heirat sei, erwidert der Fels: „Mache dir keine Sorgen; das ganze Land und was darin ist gehört mir." Und in der Tat bescherte ihm der Fels nun hundert Sklaven und eben so viele Sklavinnen, die aus geschnittenen Ruten gewandelt wurden, und viele Körbe mit Gold, so daß Kpana überreich dem königlichen Schwiegervater zahlen konnte. Aber den Reichtum für die Zukunft knüpft der Fels an eine weitere Bedingung: Acht Tage lang bei dem Mädchen ohne körperliche Vereinigung zu liegen. Da aber am siebenten

[1]) D. Westermann, a. a. O., S. 296.
[2]) D. Westermann, a. a. O., S. 457f.

Tage das Mädchen stürmisch nach Beischlaf verlangt, gibt er nach. Er erwacht; sitzt an den Korb gelehnt, am Wasser. Als er hinter sich schaut, ist sein Kleid und der Korb, den er auf dem Rücken getragen hatte, ganz verfault. „So zeigte es sich, daß Ungehorsam nicht gut ist. Hätte er auf die Worte des Felsens gehört, so würde er reich gewesen sein. Aber er hörte nicht auf das, was er sagte. So geschah es, daß er arm wurde. Noch einmal: Was er träumte, blieb nicht. Wenn das, was der junge Mann geträumt hatte, in Wirklichkeit geblieben wäre, so würde alles, was jemand träumt, in Wirklichkeit bleiben."

Die Schlußfolgerung erinnert an die vielfachen ähnlichen Formeln, welche irgendeinen der Menschheit entstandenen unwiederbringlichen Verlust damit erklären sollen, daß ein erster ein Versehen machte oder eine Schuld auf sich lud, wodurch ihm, und durch ihn allen für alle Zeiten, der schwere Verlust entstand. Wo man aber sich einer solchen Formel bedient, da hat man längst erkannt, daß der Verlust eine Wirklichkeit ist. Immerhin steht eben damit der Glaube in Zusammenhang, daß an und für sich, das scheint zu heißen, der prästabilierten Harmonie zufolge, der Traumgehalt stets Wirklichkeit sein müßte.

Auch der Primitive wertet nicht alle Träume gleich. Denn auch er hat die Erfahrung zu Gebote, daß die Wirklichkeit sich zu ihnen im verschiedenen Verhältnis befindet. Aber die Zahl derjenigen Träume, aus denen Aufschlüsse über die an sich verborgenen Dinge, Zustände, Begebenheiten empfangen werden, ist außerordentlich groß. Ein solcher Traum liegt vor allem dann vor, wenn ein Dämon oder eine Gottheit oder ein Toter in dem Traume redend oder handelnd auftritt. Er kann jedoch selbst bei dieser Voraussetzung kritisiert werden. Eindrucksvoll sind namentlich diejenigen Träume, in denen sich eine Ich-Spaltung vollzieht. Es kommt ja oft vor, daß wir im Traum eine Frage an eine andere Person richten und diese sie beantwortet, und die Offenbarungsträume pflegen sich in dieser Form abzuspielen. Während wir da von Objektivierung des einen Teiles unseres Geistes sprechen und uns der seeli-

schen Spaltung bewußt werden können, sieht der nicht psychologisch denkende Mensch natürlich einen Schutzgeist, irgendwelche autoritative Gewährsperson. Demnach scheint die Annahme ziemlich berechtigt zu sein, daß das Traumleben überhaupt zur Projektion von Seelenmomenten ins Transsubjektive und Transhumane anregt, d. h. zur Schaffung von Wesen, die einer höheren Seins-Erkenntnis und Wirkungsweise angehören.

Nicht minder ist dies der Fall als Folge der sogenannten zweiten Gesichte, d. h. Erscheinungen von Personen am hellen Tage. Es gibt Völker, bei denen derartige Visionen besonders häufig vorkommen. So werden uns durch Hutton zwei sehr interessante derartige Fälle aus dem Leben der Sema Nagas erzählt, die um so bedeutsamer sind, als sie sich während seiner Anwesenheit eben dort zutrugen und die Begleitumstände von ihm kontrolliert werden konnten. Dieses Volk beschäftigt sich anscheinend überhaupt besonders viel mit seiner Seele, und der Sema hat eine ganze Reihe von Gepflogenheiten, die mit Bezug auf den Glauben an den vaganten Charakter seiner Seele zu verstehen sind. Wenn ein Sema irgendwo auf Reisen sich eine vorübergehende Hütte baut, so verbrennt er sie, sobald er sie verläßt, aus Furcht, seine Seele („die irrende Phantasie seiner Seele"), die hinter ihm herziehe oder ihn im Schlafe verlassen möchte, könnte etwa zu dieser vorübergehenden Wohnung zurückkehren. Dieselbe Vorstellung treibt den Sema dazu, vor Antritt einer Wanderung ein Loch in das Dach seines Hauses gerade über seinem Bette zu machen, auf daß sein aghongu den Weg hinaus findet und ihm sicher folgen könne. Wenn eine Sema krank ist, geht er auf das Feld und ruft nach seiner Seele; denn die Krankheit ist dadurch hervorgerufen, daß die Seele seinen Leib verlassen hat.[1]) Dies zur Illustration der Mentalität dieses Volkes, von dem Hutton die folgenden beiden Vorkommnisse berichtet: „Am 11. Juli 1918 zogen die beiden Dolmetschen Hotoi und Luzukhu mit vier Dienern aus, um einigen Freunden entgegenzugehen, deren

[1]) J. H. Hutton, *The Sema Nagas*, London (1921), p. 200.

Ankunft in Mokokchung von einem entfernten Dorfe her an jenem Tage erwartet wurde. Sie sahen sie auf sich zukommen oben auf dem Hügel, riefen sie an und erhielten von ihnen Antwort. Die herannahenden Gäste verschwanden dann für einen Augenblick in einer Wegbiegung. Hotoi und Luzukhu warteten einige Zeit, und da sie nicht begreifen konnten, warum jene nicht wieder zum Vorschein kamen, gingen sie weiter um nachzusehen. Sie fanden überhaupt niemanden in der Wegkrümmung, und es war doch einfach nicht möglich für jene, in einer anderen Richtung weggegangen zu sein. Die erwarteten Gäste trafen erst am folgenden Tage ein. — Ein ähnlicher Fall ereignete sich in Sheyepu um dieselbe Zeit. Ein Mann aus einem anderen Dorfe kam hierher um Handel zu treiben, sprach mit mehreren Leuten und wurde von vielen gesehen und erkannt. Es war jedoch bloß eine geistige Erscheinung von ihm, da der Mann selbst erst zwei Tage später kam und nun genau dieselben Dinge sagte, wie seine Erscheinung schon zuvor zu denselben Personen gesagt hatte."[1])

Ein anderes Beispiel: Einige Leute machten sich frühmorgens am 13. April 1918 auf und stießen zu einer Kolonne, welche gegen Kuki operierte, brannten ein Kukidorf nieder nach einem Scharmützel mit einer Kukipatrouille, von der sie einen Kopf nahmen. Auf dem Rückmarsch sangen sie Siegeslieder und kamen 8,15 Uhr morgens wieder an. Die Führer waren die Brüder Nikiye und Sakhalu, dazu ihre Träger und mehrere Leute aus jenem Dorfe, deren einer es war, der den Kuki getötet hatte, dessen Kopf Sakhalu abschnitt. In der folgenden Nacht hörten mehrere Personen in Sakhalus Dorf deutlich das Singen von Siegesliedern der erfolgreichen Marodeure. Einige jedoch waren trotz ihrer darauf gerichteten Aufsamkeit nicht imstande, das Singen zu hören, aber es war mit einem Male durch das ganze Dorf bekannt, daß ihre Genossen einen Kopf gewonnen hatten. „Für dieses Phänomen gibt es keine natürliche Erklärung. Denn Semas in ordentlich verwalteten Dörfern nehmen keine Köpfe, oder falls doch, so kün-

[1]) J. H. Hutton, *The Sema Nagas*, p. 249.

digen sie ihre Übeltat nicht durch Singen an, das auf Meilen in der Nacht zu hören ist."[1])

Zum Vergleiche müssen ähnliche Gesichte aus anderen Zonen beigezogen werden, und da solche zur Genüge bekannt sein werden, sei hier nur ein derartiges Beispiel ausgeführt: Zu Helgafell begab es sich am Abend, daß Gudrun zur Kirche ging, als die Leute schon zu Bett waren. Als sie zur Kirchhoftür kam, sah sie einen Wiedergänger vor sich stehen. Er beugte sich über sie und sprach: „Große Neuigkeiten, Gudrun." Sie wies ihn barsch ab: „So schweige doch davon, Elender!" Als sie aber zur Kirche gekommen, glaubte sie zu sehen, daß Thorkel und seine Leute gerade heimgekommen waren und draußen vor der Kirche standen. Doch seltsam, sie sah, wie das Meerwasser aus ihren Kleidern troff. Sie redete sie indessen nicht an, sondern ging in die Kirche und wunderte sich hernach, sie zu Hause nicht vorzufinden. Nun stieg ihr eine Ahnung auf und später kam die Nachricht, daß Thorkel mit seinen Leuten ertrunken war.[2])

C. Traum und Leben.

Größere und kleinere Ereignisse werden im Traum kundgetan, je nach der Beschäftigung und Geistesrichtung des Träumenden. Ein Mensch in einfacher Lebensstellung träumt in der Regel sein eigenes Glück oder Ungemach, ein Häuptling außerdem noch von seines Volkes Geschick, das ihm am Herzen liegt. Wenn ein Sema Naga im Traum einen Menschenschädel heimbringt von der Kopfjagd oder wenn ihm irgendeine Expedition unversehens zur Kopfbeute ward, so bedeutet das unter gewöhnlichen Umständen Glück für ihn auf der Jagd. Es ist, wo kein ausdrückliches Verbot das Schädeljagen hindert, ein ungehemmter Triebtraum, der nach dem Grundsatz „Ähnliches durch Ähnliches" Jagdglück überhaupt voraussagt. Wo durch fremden Einfluß ein Verbot vorhanden ist, handelt es sich natürlich um den Sieg des Triebes über das fremdartige Hemmnis. Ganz anders, wenn der König

[1]) J. H. Hutton, *The Sema Nagas*, p. 248.
[2]) Laxdäla Saga, Kap. 76.

Nebukadnezar[1]) eine riesige Statue von ungewöhnlichem Glanz im Traum erblickt, Brust und Arme von Silber, das Haupt von Gold, Bauch und Lenden von Erz, Schenkel von Eisen, Füße von Eisen und Ton; dann kommt ein ohne Menschenhand vom Felsen losgerissener Stein, trifft und zerschmettert die Füße der Statue, die in viele Stücke zerbricht; der Stein aber wird zu einem großen Berg, der die ganze Erde erfüllt. Daniel deutet (Vers 37 ff.) die Statue auf vier aufeinanderfolgende Reiche, deren nähere Bestimmung den Exegeten zu allen Zeiten Schwierigkeiten bereitet hat. Der Inhalt des Traumes ist von derartiger welthistorischer Tragweite, daß schon im vorhinein (V. 28) die Tatsächlichkeit und Göttlichkeit des Traumgesichtes bestimmt wird: „Es gibt einen Gott im Himmel, der Geheimnisse enthüllt, und er hat dem Könige kundgetan, was am Ende der Tage geschehen soll." Von der „Endzeit", ihren „Geheimnissen" und deren „Enthüllungen" ist dann immer wieder die Rede; es sind die Stichworte der sogenannten Apokalyptik, jener eigenartigen Anschauung einer Welt voller Engel und Gesichte, die dem Frommen zeigen wollen, was seiner selbst und seiner Mitmenschen wartet.

Mit dem 7. Kapitel des Danielbuches setzt Daniels eigener Traum ein. Dem von den vier Winden aufgepeitschten Meere entsteigen nacheinander vier gewaltige Tiere. Das erste wie ein geflügelter Löwe, der auf die Füße gestellt wird und ein Menschenherz bekommt. Das zweite wie ein Bär, der schon drei Rippen im Maul hat und den Befehl erhält, viel Fleisch zu fressen. Das dritte wie ein Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen. Besonders entsetzlich jedoch ist das vierte, das mit furchtbaren eisernen Zähnen alles zerbeißt und frißt. Es hat zehn Hörner, und ein elftes Horn wächst nach: drei dagegen werden ausgerissen. Dieses Tier hat Menschenaugen und einen Mund, der Gewaltiges redet. Darauf wechselt das Bild des Traumes. Throne werden aufgestellt; ein Hochbetagter mit weißem Haar und langem weißen Gewande nimmt auf feurigem Throne Platz, und ein feuriger Strom

[1]) Daniel 2, 31 ff.

geht von ihm aus. Endlose Reihen von Sklaven stehen vor ihm. Nachdem die Bücher aufgeschlagen, wird über die Tiere Gericht gehalten; das vierte wird getötet und verbrannt, den anderen die Macht genommen. Und nun kommt „einer wie ein Menschensohn" mit den Wolken des Himmels und erhält die Weltherrschaft für immer. Der Prophet selbst versteht diesen Traum nicht und ist darob bekümmert. Da gibt ihm einer der Engel die Deutung, daß die vier Tiere vier Königreiche bedeuten und die 10 + 1 Hörner des letzten Tieres 10 + 1 Könige. Das nähere indessen bleibt verborgen. Solcher Traum kommt von Gott durch Engelsvermittlung; darum muß der irdischen Art fern sich halten, wer also begnadet sein will: drei Wochen lang hat sich der Prophet durch Fasten und Kasteien vorbereitet, und nun wird ihm das Zukunftsbild (Kap. 11 ff.) entrollt, das sich über ein und ein halbes Jahrhundert erstreckt, gleich als lasse der Erzengel Gabriel alle diese Ereignisse den Propheten vorausschauen.

In der Ebene des primitiven Lebens hingegen ist manche Art des Traumes ganz allgemein, allen zugänglich und doch von höchster Bedeutung für das Leben des Individuums und seiner Sippe. Von einer ganzen Reihe australischer Stämme wird uns berichtet, daß der Traum bei dem Entstehen eines neuen Menschenlebens eine große Rolle spielt. Eines Beispiels wegen erinnern wir uns an die oben (S. 14 f.) besprochene Anschauung der Kakadu, welche glauben, daß die ganze Erde ursprünglich, ehe es noch Menschen gab, von Yalmurus, Geistwesen, voll war. Heute setzt sich nach jemandes Tode sein Yalmuru wachehaltend über seine Gebeine, und von ihm spaltet sich nach einiger Zeit der Iwaiyu ab. Zum Zwecke der Inkarnation gehen beide miteinander in den Busch, wo Leute sich auf Nahrungsjagd befinden. Der Yalmuru setzt den Iwaiyu in Gestalt eines kleinen Frosches in eins der erjagten Tiere, welches des zukünftigen Kindes Totem wird, das auf diese Weise durch den Yalmuru vorher bestimmt wird. Der Iwaiyu scheint aber gleichzeitig zunächst seine Sonderexistenz noch fortzuführen; denn bei Nacht kommen die beiden Seelenwesen ins Lager, der Iwaiyu wieder in Gestalt eines

kleinen Frosches, und während die Leute schlafen, gehen sie ins Haus des Mannes, der jenes Tier heimgebracht hat. Der Iwaiyu beriecht zuerst den Mann und dann die Frau und erklärt: „Dies ist mein Vater; dies sind die Brüste meiner Mutter." Sie wiederholen dann diese Besuche, und wenn die Zeit der Geburt naht, zeigt sich der Yalmuru nachts im Traum dem Vater und offenbart ihm den Namen und das Totem des zu erwartenden Kindes. Er raunt z. B. dem Vater zu: „Der N. N. Fisch ist in dein Netz gegangen, es war voll davon; dein Kind war darin; gib ihm den Namen O. O. und sein Totem ist der N. N. Fisch."[1])

Es ist ersichtlich, wie diese Träume nicht nur für das Leben der einzelnen, sondern für das ganze Volksleben große Bedeutung haben. Wie bei den Indianern der junge Mann sein Totem, seinen Schutzgeist, sein Manitu oder Wakonda oft im Traum geoffenbart erhält, so bei den Australiern der Vater das Totem und den Namen des Kindes, und das heißt auch des letzteren Geschlecht. Dies letztere wird von den Banksinsulanern ausdrücklich berichtet, wo das Geschlecht des Kindes schon vor der Geburt im Traum angekündigt und der Name danach bestimmt wird.[2]) Zugleich ist hierdurch ersichtlich, wie frühzeitig der Menschengeist zur Idee der Prädestination drängt. Wir befinden uns unter diesen Stämmen beim ersten Aufdämmern des Gefühls von der Bedeutung des menschlichen Individuums.[3]) Das aufkeimende Individualitätsbewußtsein führte dazu, das Schicksal des Individuums schon vor der Geburt, d. h. unabänderlich durch höhere Kräfte bestimmt sein zu lassen. Der Traum ist auch hier die Brücke zwischen dieser und jener Welt, der sinnlichen und unsinnlichen, die Brücke, auf welcher die Kunde von drüben hierher gelangt: die im Jenseits vollzogene Prädestination des Menschen wird seinem Vater oder ihm selbst durch den Traum

[1]) B. Spencer, *Native Tribes*, p. 272 ff.

[2]) W. H. R. Rivers, *History of Melanesian Society*, I, p. 147.

[3]) K. Beth, Der Totemismns australischer Stämme unter dem Gesichtspunkt der Fruchtbarkeitsriten. Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft, 1918.

enthüllt, nicht zwar ins einzelne hinein, denn die Einzelheiten bleiben Rätsel, sondern nur allgemein durch die Stichworte von Totem und Namen; das einzelne bleibt etwa ebenso undeutlich wie dem Daniel trotz der apokalyptischen Stichworte.

Auf den Banksinseln Melanesiens steht der Traum auch im Dienste der Heilkunst des gismana, wie der Medizinmann dort heißt. Entscheidet dieser dahin, daß der *atai* oder die Seele durch einen *vui* (Dämon) aus der kranken Person herausgenommen ist, so fügt er in der Regel gleich hinzu, er werde ihn zurückholen. Vor dem Schlafengehen trinkt er einen aus gewissen Blättern fabrizierten Trank, der ihm die Traumekstase verschafft. Im Traum erlebt er nun, wie sein eigener *atai* seinen Leib verläßt und auf die Suche nach dem *vui* geht, welcher wahrscheinlich die Seele des Kranken in einem hohlen Baum oder einer Felsenspalte versteckt hält und selbstverständlich der Seele des gismana alle möglichen Hemmnisse, wie Steine und Wurzeln, in den Weg legt. Dieser aber scheut keine Anstrengung, um in den Besitz der Seele des Kranken zu gelangen, und oft hilft ihm dabei ein anderer *vui*. Während der gismana schläft und träumt, darf man ihn nicht stören, weil sonst seine Seele zu eiliger Rückkehr gezwungen wird und die Beute fahren läßt.[1])

So hat der Traum des Arztes, der ihn sichtig und findig für die geraubte Seele macht, große Bedeutung für das Leben des gesamten Volkes. Nicht nur bei jenen melanesischen Stämmen, sondern bei der Mehrzahl der Naturvölker. Bei einigen derselben, nordamerikanischen Indianern in erster Linie, steht das Träumen den Erkrankten selbst zu, vor allem solchen, die von langwieriger Krankheit befallen sind. Für diese ist ein alljährlich wiederkehrendes mehrtägiges Fest eingerichtet, das nach Frazer bei den Irokesen geradezu das Traumfest heißt. Der Gang des Festes ist in den Einzelheiten etwas verschieden, der eigentliche Sinn jedoch erweist sich durchaus identisch: es handelt sich um eine große Reinigung des Volkes von allem möglichen Nichtseinsollenden, um Austreibung der bösen Gei-

[1]) Rivers, l. c. p. 165.

ster, welche Krankheiten, seelische Anomalien und ähnliches Unheil hervorgebracht haben. Männer und Frauen laufen von Wigwam zu Wigwam durch die Gassen, gebärden sich wie toll, werfen mit Feuer und Wasser um sich. Dann erfolgt quasi offiziell das Träumen aller dieser Leute, welche persönliche Reinigung begehren. Es heißt, daß etwas Bestimmtes im Traum erblickt wird: Hund, Katze, Messer, Fell u. dgl. Wenn ihnen nun jemand unter mancherlei anderem auch diesen Gegenstand schenkt, so sind sie überzeugt, von der Krankheit geheilt zu werden. Im Traum wird ihnen also der Schutzgeist oder das mit schützender Energie begabte Ding geoffenbart, und es handelt sich nun darum, daß ihnen dieses von einem Stammgenossen dargereicht wird. Der Stamm als ganzer aber ist an der Inszenierung dieses Traumfestes aufs höchste interessiert, da es die Heilung seiner Glieder gewährleistet.[1]) Es ist aber doch ein Unterschied in der Art der Einrichtung solcher Feste zu beobachten. Bei den Irokesen und Algonkin ist ein solches Traumfest gleichzeitig der Ausprügelung der bösen Gewohnheiten aus den Menschen, teils aus den Erwachsenen, teils aus den Kindern gewidmet. In diesen Fällen sind es also nicht Kranke, welche mit dem Prügel durch die Orte laufen bzw. damit behandelt werden, sondern eine Art Büttel, die in Tierfelle und -masken gekleidet werden. Der Traum hat im Zusammenhange mit dieser Veranstaltung die Bedeutung, daß durch göttliches Wissen enthüllt wird, was an Bösem vorliegt und zu sühnen ist.

Diese Heilträume der Huronen (Irokesen) berühren sich einerseits schon mit den später zu erwähnenden Inkubationsvisionen, andererseits mit den Amulett-Träumen der Madagassen, welche so lange mit dem in einem *oli* (Amulett) befindlichen Geiste reden, bis sie von Sinnen kommen und einschlafen, was doch sicherlich einen Trancezustand bedeutet, der durch die Fixierung des Dinges bewirkt wird. In diesem Trancezustand haben die Leute Träume, in denen ihnen viele Geheimnisse enthüllt werden.[2]) Sowohl bei den Indianern wie

[1]) Frazer, *The Golden Bough*, VI, p. 121, 127.
[2]) de Flacourt, *Histoire de la Grande Isle de Madagascar*, I, p. 191.

bei den Malgaschen werden die Träume absichtlich hervorgerufen, und aus der großen Bedeutung, welche sie bei dem westafrikanischen Negerstamm der Kpelle haben, darf man vielleicht auf eine hier gleichfalls in Übung befindliche künstliche Nachhilfe zur Erregung der Träume schließen. Dieses Volk benützt gerade die von den Vorfahren ausgehenden Nachtvisionen zu innerpolitischen Aktionen. Denn die im Traum redenden Vorfahren fordern z. B. auf, die eingebürgerten Opfer für die Vorfahren nicht zu vernachlässigen, da von ihnen das Wohl des ganzen Landes abhängt.[1]) Das ganze Maschenwerk der Zauberei liegt auch in der Hut dieser im Traum sich bekundenden Vorfahren, und die Meisterzauberer nehmen, wenn sie zufällig keine besseren Autoritäten zur Hand haben, ihre Zuflucht zur Behauptung einer Traumoffenbarung.

Bei Handlungen, welche in das Leben des Volkes einschneiden, hat der Traum gar oft die allerhöchste Wichtigkeit, indem es von ihm abhängt, wann und auf welche Weise irgendeine öffentliche Angelegenheit durchgeführt werden kann. Es gibt bei den Malayen ein dem eben beschriebenen indianischen nahe verwandtes Fest, das alljährliche Bela kampong, das gefeiert wird, um Unglück und Krankheit abzuwenden. Die Tage für dieses Fest müssen sehr wohl ausgewählt werden; denn es darf möglichst keine Leiche im Orte sein, auch keine Hochzeit stattfinden u. ä. Die Wahl der Tage hängt aber ganz von des *pawangs* Träumen ab, der, selbst wenn er das Fest schon ganz bestimmt angesetzt hat, es verschieben wird, falls er einen unglücklichen Traum in der voraufgehenden Nacht hat, etwa von einem Tiger oder von eines Gegners Bosheit. Noch schwerwiegender sind die Träume, welche der Führer der Kamphersucher hat, welch letztere ein Geschäft übernehmen, das eine ähnlich hohe Rolle bei diesen Malayen spielt wie das Suchen des Hikuli bei den Mexikanern. Wie der Hikuli dort als ein lebendes Wesen geachtet wird, so auch bei den Malayen der Kampher, dessen Geist einen besonderen Namen (*bisan*) hat, weiblichen Geschlechts ist und in Form

[1]) D. Westermann, a. a. O., S. 296.

einer Zikade tierische Gestalt annimmt. Betreffs der Expedition ist der Leiter derselben gänzlich auf seine Träume angewiesen. Träumt er, Reis zu tragen oder von einer Prinzessin, so wird er einen kamphervollen Baum finden, träumt er von Salztragen in einem Korbe oder vom Untertauchen im Flusse, so wird die ganze Gesellschaft von Wespen verfolgt und gestochen werden; träumt er von Kampf oder von der Liebe einer Frau zu ihm, so wird einer der Gesellschaft von einem Tiger gefressen werden; träumt er von einem über den Augenbrauen verwundeten Kinde, so wird es nur ganz wenig Kampher geben.[1])

Die künstliche und gleichsam methodische Erzeugung der Träume ist namentlich bei den nordamerikanischen Indianern zu Hause. Sie benützen zahlreiche Pflanzensäfte, unter denen die Säfte von Tabak und Wasserlilien am beliebtesten sind, zur Erzeugung von Tränken, nach deren Genuß sich lebhafte Träume einstellen. Die Creekindianer hatten sieben heilige Pflanzen, die zu diesem Zwecke verwendet wurden.[2]) Augenscheinlich handelt es sich auch hier um eine Einrichtung zum Zwecke der Sammlung für tranceähnliche Zustände und in denselben zu empfangende Visionen. Es ist neuerdings mehrfach darauf geachtet worden, welch große Bedeutung im Seelenleben der Indianer die Hypnose hat. Unter den mancherlei indianischen Glaubensformen und Sekten, die in jüngerer Zeit im Gefolge der Zurückdrängung der Stämme aus ihren alten Heimgebieten und infolge ihrer widernatürlichen Einkreisung hervorgetreten sind, finden sich nicht wenige, welche von ihren Urhebern durch die Vornahme hypnotischer Praktiken verbreitet wurden und noch verbreitet werden. Unter ihnen ragt eine Gründung hervor, die sich selbst eine Religion des Traumes nennt und deren Angehörige als „die Träumer" bezeichnet werden. Sie ist von dem Wanapumhäuptling Smohalla (Shmoqula = Prediger) ins Leben gerufen worden, der zuerst 1850 mit seiner eigenen Lehre auftrat. Erst einige Jahre danach, nämlich nach dem Yakima-

[1]) I. H. N. Evans, l. c., p. 279, 281.
[2]) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, p. 324b.

krieg, unternahm er lange Reisen und erklärte bei seiner Rückkehr von denselben stets, tot und in der Geisterwelt gewesen und mit dem Befehl von dort entlassen zu sein, sein Volk zu führen. Da niemand von seinen Reisen gewußt, sondern alle geglaubt hatten, er sei ermordet worden, so glaubten jetzt alle willig seinen Reden und stellten sich unter die Führerschaft eines Mannes, der schon in der Geisterwelt gewesen war. Seine Stärke besteht darin, willkürlich in Trance und Starrkrampf zu fallen. Jedesmal tritt er dann mit einer neuen Offenbarung hervor, an der niemand Zweifel hegt. In seiner religiösen Predigt verbindet sich ein merkwürdiges soziales Element mit dem religiösen. Einer seiner Grundsätze lautet: „Meine Leute sollen nie arbeiten, denn Menschen, die arbeiten, können nicht träumen, und alle Weisheit kommt uns in Träumen. Ihr verlangt, daß ich den Boden pflüge (sagt er zu den Weißen). Soll ich etwa ein Messer nehmen und meiner Mutter Busen damit zerschneiden? Ihr verlangt, ich soll nach Steinen graben. Soll ich unter ihrer Haut nach ihren Knochen graben? Ihr verlangt von mir, Gras zu schneiden, Heu zu machen und es zu verkaufen und reich zu werden wie weiße Menschen. Aber wie darf ich meiner Mutter Haar abschneiden?" Intakt gilt ihm die heilige Mutter Erde. In alledem vernehmen wir die Stimme der rein intuitiven Lebensanschauung, welche sich im Gegensatz gegen den Intellekt auf die Eingebungen des Traumes verläßt.[1])

Auch in den Mythus greift der Traum mit Nachdruck ein. In einer Art Schöpfungslegende der Uitoto heißt es: Als am Anfang noch niemand vorhanden war, schuf der Vater Worte und gab uns diese Worte vom Jukabaum. Der Urvater Nofuyeni brachte die Worte, die der Vater gemacht hatte, infolge eines Traumes auf die Erde, dann kamen hinter ihm her unsere Vorfahren und gaben uns diese Worte. — Das ist eine merkwürdige Art der Darstellung. Die Kette der Überlieferung von dem Urvater bis auf „uns" ist empirisch; aber zwischen dem Urvater und dem „Vater", dem Schöpfer

[1]) James Mooney, *The Ghost-Dance Religion, XIVth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington 1896, p. 708 sqq.

der Worte, ist die Verbindung dem Traum anheimgegeben. Von der Gottheit kommt das Wort zu sterblichen Menschen durch den Traum. Und gleich noch ein anderer beredter Fall von demselben Volk. Nofuyekahitoma, ein Heros des Stammes, machte nach der von Preuss veröffentlichten Sage die Urform der Uitotohütte in der Unterwelt, und sein anderes Ich, Nofuinidyeike („Steinesser") brachte sie auf die Erde zu den Menschen und machte ihnen in der Tür zu ihrem Schutze eine Falle; jedoch erst nachdem er dieselbe zuvor geträumt hatte.[1]) Soll durch das Auftauchen des Urbildes der Falle im Traum ihr göttlicher Ursprung bekundet werden? Jedenfalls bedeutet das Erträumen der Falle die Echtheit der Idee von ihr, ihre eigene Wahrheit, ihre Zuverlässigkeit. Sie ist infolge davon, daß ihr Urbild geträumt wurde, ihrem Ursprung nach der „Ideenwelt" zugehörig. Oder soll vielleicht außerdem noch die Erwähnung des Traumes jenes Urfahren eine Apologetik der Einrichtung der Falle in sich enthalten, veranlaßt durch den Umstand, daß diese Falle im Fortgang der Erzählung dem Zauberer nicht standhält, sondern vor seiner Kraft in „Schlaf" verfällt?

Aus den hier gegebenen Beispielen erhellt, wie urwüchsig die Verwendung von Traum und Vision in den Religionen ist. Ankündigungen der Zukunft, Überweisungen von Lebensregeln, Inspirationen aus der übersinnlichen Welt im Traum sind nicht mit Unrecht von Tylor in den Mittelpunkt seiner animistischen Theorie gestellt worden. In der Tat sind derartige Erlebnisse so verbreitet und auch bildungskräftig, daß man dem Traumleben und den visionären Erfahrungen eine nicht unbeträchtliche Stelle im Entwicklungsgang der Religion zuschreiben darf. Natürlich kann man nicht sagen, daß aus dem Traumleben die Religion hervorgeschossen sei, wie es Tylor gern haben möchte. Denn das hieße, eine schon irgendwie nutznießende Form mit der Ursache verwechseln. Wohl aber ist richtig, daß Offenbarungen von göttlichen Instanzen her und Berufungen von prophetischen und anderen gott-

[1]) K. Th. Preuß, Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen, S. 633 u. 476.

heitskräftigen Personen, von *ἔνθεοι ἄνθρωποι*, so wie auch die Stiftung und Einrichtung von Heiligtümern und Kulten nicht selten in visionär-traumhaften Erscheinungen ihr Fundament haben. Der Traum ist eine der Verhaltungsformen der menschlichen Psyche, in denen ein außerhalb der sinnlich-empirischen Sphäre ablaufendes, in irgendeiner Weise ekstatisches Erlebnis hingenommen wird. Der Traum ist eins jener Erlebnisse, in denen schon uranfänglich die Menschheit das Unsinnliche, das rein Psycho-Energetische erlebt.

Man hat zu bedenken, daß im Traum, wie schon oben (S. 35, 37) dargelegt worden ist, die Psyche des Menschen tätig ist, indem sie das unsinnliche Bewußtsein in den Vordergrund treten läßt. Allerdings ist die Seele auch im Traum wohl selten einmal (oder nie?) gänzlich frei von den Schlacken der empirisch gewonnenen Seeleninhalte. Auf jeden Fall aber findet beim Zustandekommen eines Traumbildes eine Reinigung des gewöhnlichen Erfahrungsbewußtseins, eine Abschichtung desselben statt, wie sie der Mensch sonst höchstens in den weniger natürlichen Zuständlichkeiten des Trance und der hypnotisch verursachten Suggestion an sich feststellen kann. Es ist ein Zurücklassen des gewöhnlichen Alltagsbewußtseins, und zum Ersatz desselben ein Feiertagsbewußtsein, in dem auf Grund der frei sich auswirkenden unempirischen, ja widerempirischen Einstellungen der Psyche zur Wirklichkeit die Energien einer unsinnlichen und unsichtigen Welt rege werden, in die vielleicht das ganze Menschsein wie in die Urgrundmasse des eigentlichen Geschehens und des Universums eingebettet ist.

Gestalten der Träume und Visionen treten aus einem unbekannten Hintergrund hervor, ohne daß sich der Mensch, abgesehen von dem empirischen Einschlag, der immer vorhanden ist, und der empirischen Mittellinie, die sogar gewöhnlich eingehalten wird, bei dem eigentlich abrupten hervorstechenden Spezifisch-Visionären Rechenschaft darüber zu geben vermöchte, woher solche Gestalten kommen und weshalb er sich mit ihnen abgeben muß. Andererseits liegt in ihnen zumeist etwas Vertraut-Vertrauliches, als gehörten sie

trotz aller befremdenden Art zum Idiomenkreis des träumenden Individuums. Ist es nun eigene schöpferische Tätigkeit des Träumers? Das behauptet der Naturmensch jedenfalls nicht. Er sieht in allen Gebilden der Traumphantasie etwas von ihm selbst Unabhängiges, Wesenhaftes. Er erkennt darin das Walten geheimnisvoller, der Ich-Sphäre überlegener und entrückter Kräfte, die er als seelische neben seiner eigenen Seele anschaut und auf seine Art Dämonen, Geister, Gespenster oder Götter nennt. Er hat nicht weniger Recht hierzu als Sokrates hatte, die Warnstimme in der eigenen Brust Daimonion zu nennen. Es ist etwas unwiderstehlich Gewaltiges, das sich ohne die Möglichkeit der Änderung, für gewöhnlich wenigstens und bei den Urerlebnissen des Traumhaften, zur Geltung bringt. Solange der unwiderstehliche Charakter empfunden wird, kann der Mensch nicht anders, als ein Eingreifen der unsinnlichen Machtsphäre, des göttlichen Reiches in sein Sein im Traume zu entdecken. Der chinesische König Wuting hatte bald nach seiner Thronbesteigung (ca. 1323 a. Chr.) im Traum die Offenbarung von dem Aussehen des Mannes, den er zum Premierminister bestellen sollte. Auch König Wu fand (um 1122 a. Chr.) in Träumen die Bestätigung der von ihm beabsichtigten Verordnungen und Bestimmungen, von denen er wünschte, daß sie vom Tien diktiert seien. Aber mit dem Augenblick, wo die transzendente Anschauung des Trauminhaltes durchbrochen ist, ist auch der transzendente Ursprung des Traumes in Zweifel gezogen. Gar zu leicht tritt von dem Zeitpunkte an eine Empirifizierung des Traumlebens ein, welche das auch im Traum vorhandene und in ihm nach Durchbruch dringende apriorisch-intuitive Moment, das den Menschengeist mit der Unsinnlichkeit verbindet, nicht mehr in zutreffender Weise beachtet. Immer wieder reagiert alsdann der religiöse Sinn des Menschen, um über die Unmasse der ordinären Träume und deren ganz augenfällige empirisch-sinnliche Erklärung hinwegzukommen, zur Feststellung besonderer Traumerlebnisse, in denen dem ins Gleichmaß des sinnlichen Haushalts eingespannten Individuum für sich und seine Mitmenschen ein Ausblick gegeben wird in eine Überwelt,

und zwar in eine solche, die ihn Quellpunkt und Erfüllung alles Seins dünkt.

Was aber nicht übersehen werden darf, ist der Umstand, daß sich die Vorstellung von denjenigen unsinnlichen Mächten, auf welche der Traum zurückgeführt wird, oder die auch gelegentlich selbst im Traum erscheinen, je nach den dem Träumenden bereits geläufigen Vorstellungen wechselt und daher als von den letzteren bedingt angesehen werden muß. Der Monotheist führt eben seinen Traum auf den einen Gott zurück; der Prophet des Alten Bundes weiß, daß die Endzeit dadurch eingeleitet wird, daß die jungen Leute Visionen und die alten Träume haben voll heiligen Inhaltes, und der christliche Apostel erlebt jener Weissagung Erfüllung am Pfingsttage und weiß sie zu erklären dadurch, daß der erhöhte Heiland den heiligen Geist ausgegossen hat.[1]) Der Polytheist erkennt den einen oder anderen Gott am Werke, der primitive Geister oder Gottheiten, die Totemkraft und das Unsinnliche in unpersönlicher Fassung. Bei allen finden wir außerdem, daß die Verstorbenen eine Rolle in ihren Träumen spielen oder auch lebende Personen, namentlich solche mit irgendwelcher Autorität; die Toten jedoch, wie oben gezeigt wurde, nur sehr selten als seelische, in der Regel dagegen als leibhaftig-persönliche Wesen.

Nach alledem ist es jedenfalls schwer anzunehmen, daß die Träume selbst die Erzeuger der bestimmten religiösen Vorstellungen von den gottheitlichen Wesen seien. Die Vorstellung, mit welcher der Traum arbeitet und schaltet, wird unbeschadet des in ihm selbst erschlossenen neuen Inhalts aus dem bereits vorhandenen Vorstellungsbereiche genommen. Er kann auf diese Weise alle Triebkräfte, welche an der Erzeugung der Vorstellungen von gottheitlichen Kräften tätig sind, auch seinerseits lebhaft unterstützen und fördern und insofern aktiv an der Ausbildung der religiösen Überzeugung teilhaben. Aber ihn von jenen anderen religiösen Bildekräften loszulösen und ihm eine ganz selbständige Stellung ihnen

[1]) Joel 3, 1—5 Acta 2, 16—23.

gegenüber anzuweisen, geht nicht an. Seine Bedeutung für das religiöse Leben ist und bleibt eine große, sie muß aber dadurch richtig eingeschätzt werden, daß der Traum im Zusammenhang der übrigen an der Ausbildung der religiösen Anschauung und Vorstellung beteiligten Faktoren betrachtet wird. Da nun, wie im IV. Kapitel des näheren auszuführen ist, der Machtvorstellung an sich, der Idee der unsinnlichen Kraft, die durchaus übergreifende Bedeutung in aller religiösen Anschauung zukommt, so wird man auch gerade in der primitiven Geisteslage dieser Machtidee bezüglich der ideenschöpferischen Kraft des Traumes den Vorrang einzuräumen haben. Auch hier ist es eben die Anschauung von der unsinnlichen Kraft, welche Gestalten göttlicher oder geisterhafter Art erzeugt.

D. Die Inkubationen.

Das Ergebnis über die Bedeutung des Traumes wird sich nicht wesentlich ändern, wenn man die besonderen Formen der Inkubation hinzunimmt. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß die Träume durch den Aufenthalt am besonderen Residenzplatz der Gottheit erstrebt und erlangt werden. Es handelt sich um die Gepflogenheit, sich an geweihter Stätte niederzulegen, um im Traum die Gottheit selbst zu schauen und ihrer unmittelbaren Hilfe teilhaft zu werden. Diese Übung findet sich in außerordentlich weiter Verbreitung. Nimmt man nicht selten schon im wachen Zustande und selbst während des Tages an solchen Orten, an denen man Gottheiten anwesend weiß oder ahnt, deren geheimnisvolle Kraft wahr, so noch weit mehr im Traum, wie sich aus dem ergibt, was zuvor über den seelischen Zustand im Traume gesagt worden ist. Der Fromme begibt sich mit Willen in die unmittelbare Einflußsphäre der Gottheit. Mag nun das Erleben der Gottheit an solchen Orten im Wachzustande, etwa ein Erschauern oder eine Berührung, der Anlaß dieser Gepflogenheit sein oder erstmalig ein Traumerfahrnis von besonders eindringlicher Art: Man ist überzeugt, daß Gott „wahrhaftig an diesem Orte ist“ und folglich zum Menschen in irgendeine bestimmte persönliche Beziehung tritt. Die Erzählung von

Jakobs Traum von der Himmelsleiter an dem hernach Bethel genannten Orte erweckt den Eindruck, daß Jakob erstmals bei dieser Gelegenheit die Erfahrung machte, daß jene Stätte, zumal der Stein, den er als Kopfunterlage benützte, ein bevorzugter Aufenthaltsort des Göttlichen sei.[1]) Seine Traumvision ist es, die ihm dies sagt. Ist aber der Mensch bereits durch voraufgegangene Erfahrungen, die er selbst oder andere gemacht haben, davon überzeugt, daß ein bestimmter Platz ein Gottheitsort ist, so trifft er gern irgendwelche besondere Vorkehrungen, um seine Seele für die Gesichte offenzuhalten, die ihm an einem solchen Orte im Schlafe bevorstehen. Dieser Prozeß läßt natürlich auch eine logische Umkehrung zu: Sieht jemand im Traum an einem bestimmten Orte ähnlich wie Jakob einen Gott oder Götterboten, so ist ihm dies unter Umständen die Offenbarung eines (neuen und bestimmten) göttlichen Wesens. So finden gelegentlich Inkubationen unter den Produzenten der religiösen Vorstellung ihre Stelle.

Ein Beispiel dieser Art haben wir gleich innerhalb der Verwendung der Wortfamilie incubus. Die alten Römer verstanden unter den incubi eine Art Faunen, Naturdämonen, Kobolde, welche dem Menschen entweder mit Bosheit oder mit Schabernak zusetzen, indem sie sich nächtlicherweile, während seines Schlafes, zu ihm schleichen, ihn von oben her drücken bzw. in der Gestalt der Succubi sich unter ihn zwängen und von unten her belästigen. Im Mittelalter mischte sich das erotische Moment gewaltig in diese Vorstellungen hinein, indem die Succubi den Männern, die Incubi den Frauen zu schaffen machten. Der mittelalterliche Aberglaube ist voll der Histörchen von den Übeltaten dieser Unholde. Hier ist deutlich, welche schöpferische, phantastisch-gestaltende Rolle innerhalb der religiösen Vorstellungsbilder die Inkubationstheorie einnehmen kann, d. h. bei der eben in Rede stehenden Bedeutung des Wortes die Vorstellung, daß man seinen Aufenthaltsort mit einem göttlichen Wesen teile, oder daß man von der Erscheinung einer ungewöhnlichen

[1]) Vgl. meine Abhdlg. „El und Neter" in Zeitschr. f. alttestam. Wissenschaft 1916.

überragenden Gestalt, von einer ungewohnten Einwirkung her oder selbst von erotischen Erregungen her auf das Vorhandensein von dämonischen Wesen zu schließen habe, die nun auch sofort, da sie sich ja empfindlich bekunden, zu Gegenständen religiöser Behandlung, Verehrung, Beopferung, Berührung usw. werden. Man sieht hier zugleich einen Übergang von der Gattung der Angst- oder Alpträume zu dem inkubatorischen Ideenkomplex und einem ganzen Ast der Religiosität, der an dieser Stelle aus dem Stamm herauswächst.

Das Material ist hauptsächlich im Bereiche der klassischen Philologie gesammelt und bearbeitet worden[1]), weniger zuverlässig ist das Vorkommen der Inkubationen unter den Primitiven verfolgt worden. Jedoch schon Gustav Nachtigal hat von einer Inkubation erfahren, welche der Scheich von Turti (Darfur) auf sich nehmen mußte. Er „mußte in der Neujahrsnacht am See Derîbe schlafen, wo zu diesem Zwecke ein Schattendach errichtet war, und seine Träume in dieser Nacht galten als Gesichte, die als sichere, unzweifelhafte Vorbedeutungen für die Zukunft angesehen wurden.“[2]) Und Nachtigal ist gewiß auf richtiger Spur, wenn er meint, daß es sich um einen aus heidnischer Mentalität herstammenden Brauch handelt. Mehrfach wird von Eingeborenen Mittelostafrikas und Madagaskars ein ganz primitiver Brauch der Inkubation in den sogenannten „Riesengräbern“ geübt, die als megalithische Monstren die Aufmerksamkeit und furchtvolle Scheu ähnlich auf sich lenken wie die Arknanauas (s. u. S. 305) der australischen Aranda und ihrer Nachbarstämme, die bisweilen natürliche megalithische Höhlen sind, welche als der Sitz des Heiligsten und Göttlichen betrachtet werden. Und wenn die australische Frau dadurch leicht Mutter wird, daß sie sich bei einem altehrwürdigen Steinplatz aufhält, in dem man die noch unverbrauchten Keime der Urzeit anwesend

[1]) Vgl. L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig, 1900; O. Weinreich, Antike Heilungswunder, Gießen, 1909; O. S. Herrlich, Antike Wunderkuren, Programm des Humboldtgymnasiums in Berlin, 1911; M. Hamilton, *Incubation or the Cure of Disease*, in: *Pagan Temples and Christian Churches*, London, 1906.

2) G. Nachtigal, Wadâi und Dâr-Fûr (Sahara und Sudan, Bd. III), S. 477.

glaubt, deren einer in sie hineinschlüpft, so findet sich eine Frau der Sahara, welche sich an den Gräbersteinen der Vorzeit zu schaffen macht oder dort schläft, in einer durchaus ähnlichen Lage. Daß Dämonen oder Götter oder Ahnenseelen (d. h. Menschenkeime, vgl. die griechische Vorstellung von den τριτοπατρεῖς oder τριτοπάτορες) vornehmlich an solchen Plätzen heimisch sind und von dort in die menschliche Sphäre übergehen, das bedeutet ja nur eine Spielart des Gedankens der universalen göttlichen Kraft, die wir im Reiche der Naturvölker als ziemlich verbreitet kennenlernen werden.

Unter Inkubation im eigentlichen Sinne versteht man demgemäß, daß das Wort die genaue Übersetzung des griechischen ἐγκοίμησις ist, die Gepflogenheit, in einem Heiligtum oder an einem anderen heiligen Platze zu schlafen oder wenigstens die Nächte zuzubringen mit der Absicht, göttliche Offenbarungen, speziell zum Zwecke der Hilfe, zu erlangen. Später ist der Sinn des Wortes in der römisch-griechischen Kultursphäre eingeengt worden, als man mit ihm speziell den „Tempelschlaf" zum Zwecke der Erreichung leiblicher Genesung meinte und an anderweitige göttliche Bekundungen nicht mehr dachte. Das war jene Veräußerlichung des religiösen Brauches, wie sie in der Zeit des Niederganges einzutreten pflegt.

Im vollen Umfange ist das, was Gott während des Traumes am Menschenherzen arbeitet, zusammengefaßt im Buche Job 33, 15—18: „Im Traum, im Nachtgesicht, wenn tiefer Schlaf auf die Menschen fällt, im Schlummer auf dem Lager, da öffnet er der Menschen Ohr und drückt ihrer Verwarnung das Siegel auf, von seinem Tun den Menschen abzubringen und den Mann vor Hoffart zu schirmen. Er bewahrt seine Seele vor der Grube und sein Leben, daß es nicht durch Geschosse endet." Das ganze Leben unter den Schutz des am heiligen Orte visionär erscheinenden Gottes zu stellen, ist ja auch der Sinn der einsamen Indianerkontemplation. Wenn der junge Rothaut für vier bis zehn Tage auszieht, um seinem Manitu zu begegnen, ahnt er selbst kaum, wo eigentlich sich ihm die Gottheit darbieten wird. Manche möchten vielleicht, weil

die Vision in freier Natur empfangen wird, dieses Erlebnis nicht unter die inkubatorischen rechnen. Das hieße aber hier, willkürliche Grenzen aufrichten. Dem Indianer ist sein Hügelland unter blauem Wolkenhimmel ebenso des Göttlichen Aufenthaltsplatz wie dem Jakob seine Herberge bei Mutter Natur.

Aus dem Bereiche der malayischen Völker erzählt uns W. W. Skeat einen Zug, der frappierend an die Träume erinnert, die schon oben aus dem gleichen Bezirke von dem Führer der Kamphersucher berichtet wurden. Wenn ein Hausbau geplant und der Grund, auf dem es stehen soll, gefunden ist, so werden zunächst vier Stäbe so eingesteckt, daß sie ein Rechteck bilden; dann wird eine Erdscholle in die Mitte dieses rechteckigen Raumes gelegt und ein Gebet an „die Herren des Ortes" gerichtet, etwa dieses Wortlautes: „Wenn es (mein Vorsatz) gut ist, zeigt mir ein gutes Omen; ist es schlecht, so zeigt mir ein schlechtes Omen." „Darauf wickele die Scholle", lautet die Anweisung, „in ein weißes Tuch, und nachdem du sie mit Weihrauch beräuchert, lege sie bei Nacht unter die Polster und wiederhole, wenn du dich zur Ruhe begibst, die letzten zwei Zeilen des Zauberspruchs (wohl die zwei Zeilen des zuvor zitierten Gebetes) und lege dich schlafen. Ist nun dein Traum gut, so gehe ans Werk, ist er schlecht, so laß ab."[1])

Die alten Iren hatten einen ähnlichen Brauch in dem *tarbfess*, was gewöhnlich mit Bullenfest übersetzt wird, wiewohl der zweite Teil des Wortes weniger mit dem Wurzelstamme „Fest" als mit dem für „müdesein und die Nacht zubringen" verwandt sein dürfte. Es wird erzählt, daß die irischen Könige Meab, Ailill, Curoi, Tigernoch und Find zusammenkamen, um den König von Ulster zu wählen, daß sie jedoch nicht einig wurden. Da machten sie ein *tarbfess*, um mit Sicherheit zu erfahren, wem sie das Königreich geben sollten. Zu diesem Zweck wurde ein weißer Bulle geschlachtet, und ein Mann mußte sich daran voll satt essen, dann schlafen, während ein

[1]) W. W. Skeat, *Malay Magic*, p. 142.

Zauberspruch von vier Druiden über ihm gesungen wurde. In seinem Traum sah er nun, wie der künftige König von Ulster aussieht und was er getan hat; daran erkannten dann die versammelten Fürsten, wer diesen Thron besteigen sollte.[1]) Der Zusammenhang des Bullenopfers mit dem Traumorakel scheint zwar nicht mehr voll durchsichtig; es ist sogar möglich, daß nie ein innerer Zusammenhang bestanden hat sondern eine lose Zusammenfügung von zwei an sich disparaten Prozessen in dieser Handlung vorliegt. Die größere Wahrscheinlichkeit jedoch, welche sich aus Analogien gewinnen läßt, ist die, daß ein reines Geschenkopfer an eine in der Überlieferung von jener Veranstaltung nicht mehr genannte dämonische oder gottheitliche Wesenheit dargebracht wurde, wie es ähnlich bei den Griechen zum Zwecke der Einleitung eines Heil-Traum-Orakels geschah. Wahrscheinlich war aber die ursprüngliche Gestalt dieses ganzen Ritus die des sühnenden Opfers. Auf der Spitze des Berges Drion in Apulien war ein Tempel des Kalchas, wo man diesen Heros befragte, indem man ihm (nach Strabo VI, 3, 9, § 284) einen schwarzen Widder opferte und, in dessen Fell gehüllt, schlief. Sehr häufig wird das Fell des Opfertieres in dieser Weise verwendet, nicht nur bei den Griechen und Italern, sondern bei den alten Indern und zahlreichen Naturvölkern ganz ähnlich. Aber die ältere Form der Verwendung des Widderfells (an dessen Stelle je nach gegebenen Verhältnissen selbstverständlich das Fell eines anderen Tieres tritt) scheint die gewesen zu sein, welche uns z. B. von Pythagoras überliefert ist, der (nach Porphyrios) in die idäische Grotte hinabsteigt im schwarzen Widderfell, oder wie sie bei den Verehrern der syrischen Muttergottheit üblich erscheint. Da sucht man vor allen Dingen in die möglichst enge Berührung mit der frisch abgezogenen Haut des Opfertieres zu kommen. Am Boden knieend, legt man den Kopf und die Füße des Opfertieres auf den eigenen Kopf. Lucian (de Dea Syra 35) will hiermit wahrscheinlich andeuten, daß diese Leute das Fell des Widders à la Herakles umlegten, und der

[1]) E. Windisch, Irische Texte, I, S. 212 f. by Louis H. Gray s. v. *Incubation*, in *Enc. of Rel. a. Ethics*, V, p. 206.

Zweck dieses Ritus ist dann notwendig der, daß der Diener der Göttin, der ihren Willen zu erfragen sucht, zu ihr kommt als der Widder selbst, er der Opferer als das Opfertier, d. h. als sich selbst Opfernder. Die Identität des Opfernden mit dem Opfer wird allenthalben, auch im alten Mexiko, durch das Bekleiden mit der Haut des Geopferten zum Ausdrucke gebracht. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß auch das „Schlafen" auf dem „Widderfell" umständlicher eingeleitet wurde als aus den einfachen Worten obiger Beschreibung hervorzugehen scheint. Es bleibt die Möglichkeit offen, daß der opfernde Inkuband durch das Liegen auf dem Fell gleichfalls die wesenhafte Einigung mit dem Inhaber des Felles herbeizuführen trachtet, um vor der Gottheit als einer zu erscheinen, der sich selbst dargebracht hat. Das Fell des Widders aber war an sich ein heiliges, d. h. mit Gottheitsstoff, mit außergewöhnlichen Fakulten ausgestattetes Vlies (*δῖον κώδιον*, woraus durch spätere Umbildung bisweilen *Διὸς κώδιον*, das Fell des Zeus, wurde, was man nicht mehr religionskundlich deuten kann und daher irrtümlich als ein Fell verstand, durch welches der Göttervater Zeus in dem Fest der Diasien versöhnt werden sollte). So hüllt sich in das Fell seines Opfertieres z. B. derjenige, welcher zum Heilgott Amphiaraos wegen einer Offenbarung kommt. Ein solcher Mensch hat, nachdem er sich gereinigt und nicht bloß dem Amphiaraos, sondern auch den anderen göttlichen Wesen, deren Namen auf dem Altar geschrieben standen, je einen Widder dargebracht, auf einem Widderfelle zu schlafen, um dadurch des Empfanges seines Heiltraumes gewiß zu werden.[1])

Ein ähnliches Heiligtum befand sich bei Epidauros. Weihetafeln, die dort gefunden sind, zeigen noch heute, was alles an Heilwirkungen man dem dort residierenden Asklepios verdankte. Ein Mann, dessen sämtliche Finger gichtisch waren, kam zum Tempel und schlief darin. Da träumte ihm, er spiele Würfel und der Gott Asklepios trete hinzu und ziehe der Reihe nach alle seine Finger gerade. Eine athenische

[1]) Pausanias I, 34, 2—5.

Dame namens Ambrosia kam auch zu dem Tempel nach Epidauros, jedoch ohne Glauben daran, daß Lahme gehend und Blinde sehend werden können. Immerhin schickte sie sich trotz und in dieser Seelenverfassung in das Los einer Tempelschläferin. Da war ihr, als wäre der Gott neben ihr und verhieße ihr, das blinde Auge sehend zu machen, unter der einen Bedingung, daß sie wegen ihres Unglaubens dem Heiligtum eine silberne Taube widme. Nachdem sie dies versprochen, schlitzte der Gott ihr totes Auge auf und flößte Balsam hinein. Am nächsten Morgen verließ sie geheilt den Ort, und so gehen die Zeugnisse fort.[1])

Daß an sich das ganze Zeremoniell, wie es für solche berühmte Heilstätten ausgearbeitet worden war, entbehrlich ist, zeigen die vielen Fälle von Inkubationen, die in weit primitiveren Formen bei oder auf einem Steine oder unter einem Baum erlebt werden. Der Orakelstein vom arabischen al-Galsad war ein solcher Ort, und der Omphalos von Delphi ebenfalls.[2]) Und wie der große Alexander unter der Platane in Smyrna schlafend eine Inkubation hatte, so andere unter der Ulme am Eingang zur Unterwelt in Kyme. Hier tritt teils die Beziehung zur Mutter Erde wie bei der syrischen Göttin, teils diejenige zum Tod und Totenreich stark hervor. Oft knüpft sich diese Verbindungslinie neu an. Wie gern schlafen die einfachen Menschen auf den Gräbern ihrer Lieben, um mit ihnen in Kontakt zu geraten und dadurch Belehrung, Weisung zu erhalten! In der Regel hofft man von dem Toten etwas über die Art und Ursache seines Todes zu erfahren. Aus Polynesien wissen wir mancherlei Einzelheiten über den Gräberschlaf, und daß er nicht viel häufiger ist und nicht zu allgemeinen Sitten geführt hat, ist sicherlich in der doch allenthalben weit überwiegenden Furcht vor den Toten begründet, sowie auch in dem Umstande, daß solche Primitiven wie die Australier oder Südseeinsulaner ihre Toten nach kurzer

[1]) Vgl. Frazer, sowohl seinen Pausanias wie auch Tom. II, chap. 4 in seinem *Folk-Lore in the Old Testament*, p. 42—50.

[2]) O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, S. 778 samt Anmerkungen.

Zeit völlig vergessen. Die meisten Maßnahmen, welche zum Zwecke eines Verkehrs mit den Toten vorgenommen werden, beziehen sich auf die ersten Jahre, in denen überhaupt die Verstorbenen den Lebenden noch erscheinen, um ihnen in den Träumen Warnungen, wichtige Nachrichten oder Winke, z. B. für den Gartenbau zuteil werden zu lassen. Wenn jemand in Britisch-Neu-Guinea von seinen toten Verwandten einen Rat haben will, so gräbt er ihre Schädel aus den Gräbern aus und schläft neben denselben. Um der Erlangung eines Orakels ganz sicher zu sein, hilft der Mensch nicht selten drastisch nach durch die Drohung, er werde, falls er keine Antwort erhalte, dem Toten mit einem bereitgelegten Knüppel den Schädel zertrümmern.[1])

Einen singulären Fall wirklich inkubatorischen Gräberschlafes meldete Mariner von den Tongainseln. Gerade die Bevölkerung dieser Inselgruppe scheint ganz besonders auf Träume zu halten. Nicht gewöhnliche Menschen freilich pflegen nächtlicherweile wiederzukehren, sondern vornehme und Häuptlinge. Der König Finow wußte sich gelegentlich von seinem verstorbenen Sohne besucht. Der Geist erschien zwar nicht leibhaftig, aber er kündigte sich durch pfeifende Laute an, und Mariner selbst hörte einmal dieses Pfeifen, war jedoch nicht von dessen übersinnlichem Ursprung überzeugt. Als aber der König Finow selbst gestorben war, schlief eine vornehme Frau sechs Monate lang auf seinem Grabe und teilte der Königinwitwe die Eingebungen mit, welche sie dort bekam. Diesen zufolge erschien ihr der tote König und fragte mit sorgenvoller Miene, warum jetzt auf den Inseln so viele übelberüchtigte Personen wären, denn seit er im Geisterlande wäre, würde er von Komplotten gegen seinen Sohn mächtig beunruhigt. Er käme deshalb des Nachts hervor, um vor den großen bevorstehenden Gefahren zu warnen. Schließlich bat er noch, sich seines Grabes anzunehmen.[2])

Bei zahlreichen Völkern in den verschiedenen Teilen der Erde findet man ja den Glauben, daß die Toten nachts zurück-

[1]) Frazer, *The Belief in Immortality*, I, p. 213.
[2]) W. Mariner, *The Tonga Islands*, I, p. 423—438.

kehren können, um die Überlebenden nicht nur zu beunruhigen, sondern auch zu warnen und zu belehren in Träumen. Aber es muß im Auge behalten werden, daß wir von zahlreichen Völkern gar nichts darüber wissen, daß sie Abgeschiedene oder Götter im Traume erblicken oder vernehmen; ja bei sehr vielen scheint dies tatsächlich ausgeschlossen zu sein durch die ungeheure Furcht, welche die Gemütslage diesen Wesen gegenüber bestimmt. Auffallend ist, daß selbst von den Bewohnern der Hawai-Inseln keine eigentlichen Heilinkubationen erwähnt werden trotz der großen religiösen Bedeutung, die der Traum bei ihnen hat. Ja es kommen auch wirkliche Inkubationen in sehr einfacher Form vor. Wenn es nämlich nötig erscheint, göttliche Hilfe für einen bestimmten Zweck zu erlangen, beim Fang von Fischen und beim Bau eines Kanu, so wird nicht selten ein *akua* in ein Bild beschworen; daraufhin erscheint er dem betreffenden Menschen im Traum und offenbart ihm, welches Opfer er haben will, und welcher Speise sich diese Person enthalten muß, damit ihr Begehren erfüllt wird. Es wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, daß dieser Traum bei dem Bilde des *akua* stattfindet, aber deutlich ist soviel, daß er im Zusammenhang mit demselben bzw. mit der Hineinbetung in dasselbe steht. Hingegen scheinen dieselben Leute ihrem berühmten Asklepios Koreamoku, der einst bei Lebzeiten alle Heilkräuter von den Göttern empfangen hatte und ebenso wie seine beiden Nachfolger Oronopuha und Makanuiairomo als keilkräftiger Geist angebetet wird, nicht zum Zwecke der Inkubation zu nahen.[1])

Unter den Meithei wird von einem Gotte ein hochpolitisches Orakel eingeholt. Als der König der Meithei und sein Volk durch die Götter, welche ihre Macht beweisen wollten, um nicht vom Volke in seinem Glück ganz vergessen zu werden, stark gequält wurden, gab eine maibi (weise Frau) dem König den Rat, alle maibas und maibis des Landes zum Tempel des Thangjing, des Gottes des Landes Moirang, zu schicken, und zwar mit allen ihren heiligen Gewändern angetan, damit

[1]) Adolf Bastian, Inselgruppen in Ozeanien, S. 271 ff. Frazer, *The Belief in Immortality*, II, p. 398.

sie im Tempel jenes Gottes schliefen. Diese Leute erhielten in ihren Träumen den Befehl, ihr Volk in Klassen mit den verschiedenen Pflichten einzuteilen; und nachdem sie dem Könige die ihnen im Traum zuteil gewordene Offenbarung erzählt hatten, gab dieser Befehl, genau nach den Weisungen des Traumes zu verfahren.[1])

Das eigentlich klassische Land des Tempelschlafes ist Ägypten geworden. Schon alte Texte wissen ihn in einer Weise zu erwähnen, daß man sieht, die in Tempeln gesuchten Offenbarungen waren nicht weniger selten, als solche in den Grabanlagen einzelner Persönlichkeiten. Die Geschichte von der durch die Schuld ihres Mannes unfruchtbaren Frau des Satni erzählt, wie diese zum Tempel des Heilgottes Imuthes in Memphis ging, nach dem Gebete dort einschläft und im Traum ihr von Gott das Heilmittel gegen die Unfruchtbarkeit beschrieben wird. „Wenn morgen der Tag anbricht, gehe zum Brunnen des Satni, deines Mannes. Dort wirst du eine Colocassia finden; reiße sie aus, Blätter und alles, und manche daraus einen Trank. Wenn du diesen deinem Gemahl geben wirst und danach mit ihm schläfst, so wirst du in jener Nacht empfangen." Der hellenistisch-ägyptische Gott Serapis wurde zum ausgesprochenen Heilgott. Es ist dafür gleichgültig, ob sein Name durch die Zusammensetzung der Namen des altägytischen Herrschers des Totenreiches Osiris und des heiligen Apis-Stieres entstanden ist oder ob mit Lehmann-Haupt babylonischer Ursprung anzunehmen ist und eventuell Entstehung aus Šar-apši, was „König des Ozeans" heißen und auf eine Gestalt des Gottes Ea deuten würde.[2]) Daß in dem berühmten Serapistempel viel geschlafen und geträumt wurde, ist sicher; außerdem in Ägypten an vielen anderen Orten, auch z. B. in einem Anubistempel, einem des Asklepios und einem der Astarte. Das Institut der Katoché erscheint zunächst als Serapisches und hat zu mancherlei Vermutungen

[1]) Gray s. v. *Incubations*, in *Enc. of Rel. a. Ethics* V, p. 206, nach T. C. Hodson, *The Meitheis*, 1908, p. 131.

[2]) Vgl. Kurt Sethe, Sarapis und die sogenannten *κάτοχοι* des Sarapis. Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, phil. hist. Kl., N. F., Bd. XIV, 1912.

und Hypothesen Anlaß gegeben. Erwin Preuschen hat als erster die Katochen des Serapis auf eine Genossenschaft berufsmäßiger Tempelschläfer gedeutet, welche für Kranke den Traumschlaf und die ganzen in denselben einleitenden Zeremonien übernahmen, also nach Art von Berufsmedien mit dem Heilgotte zugunsten anderer in Verbindung traten, während Sethe an eine Vereinigung asketischer Büßer denkt, die strenge Übungen durchmachten und am ehesten mit Derwischen zu vergleichen seien. Mit dieser letzteren Annahme würde dann wohl auch der Inkubationscharakter des Aufenthaltes in Serapeum für die spätere Zeit hinfällig werden.

Für die psychologische Bewertung der Inkubationen ist es nicht unwichtig zu beachten, daß Serapis als eine Form des Herrschers des Totenreiches (Osiris) empfunden wurde. Die meisten Inkubationen stehen, auch bei den Griechen und bei den Primitiven mit dem Totenreiche in Verbindung. Es sind zwar nicht die Toten an sich, welche derartige wichtige Belehrungen zu geben vermögen, sondern solche, die sich bereits im Erdenleben durch besondere Eigenschaften ausgezeichnet hatten. Ein bedeutender Arzt oder Medizinmann wird unter Umständen auch aus dem jenseitigen Zustande heraus seine bewährte Kraft wirksam erweisen, und er kann es am einfachsten tun, indem er sich im Traum offenbart, wo man überhaupt Abgeschiedene zu Besuch empfängt. Es ist ein beiläufiger Zug, daß bisweilen die Örtlichkeit, an welcher man das Heiligtum für einen solchen Zweck einrichtet, durch eine besondere Assoziation als Eingang ins Totenreich aufgefaßt werden kann. Das chthonisch-heroische Element verbindet sich ohnehin sehr leicht mit Schluchten, Höhlen und Spalten zu dem Gefühlston des Erlebnisses von Unterweltlichem, wie es im inkubatorischen Kult des Amphiaraos und vielleicht auch in dem des Trophonios, wenn anders dieser letztere mit Inkubationen verbunden gewesen ist, statthatte.

Die Traumpsychologie wird diesen ganzen Umkreis der Heilträume nur im Zusammenhang mit den viel häufigeren Träumen von Krankwerden betrachten dürfen. Wir haben uns z. B. mit dem Gefühl völliger Gesundheit ins Bett gelegt und

träumen nun, daß uns irgendein Leiden befallen hat; nicht bloß Schmerzen, welche durch zufällige schlechte Lagerung der Gliedmaßen entstanden, sind die Ursache solcher Träume; wir empfinden vielleicht in einem solchen Traume Kopfweh, Fieber und völlige Zerschlagenheit. Beim Erwachen wundern wir uns des Todes, da wir noch ganz frisch und munter sind, aber es kommt vor, daß einen halben Tag später schon die Krankheit sich wirklich zu äußern, eine Grippe ihr Dasein zu bekunden beginnt. Die Erklärung ist einfach genug. Es waren schon Vorboten des Kopfwehs und der Grippe selbst während des Schlafes vorhanden. Dem aufgewachten Menschen machten sie sich erst später bemerkbar, aber bei der Ausschaltung der Tagesumstände während des Schlafes kamen sie im Traume vorzeitig zum Bewußtsein. Umgekehrt ist auch der Gesundungsinstinkt im Schlafe ungehinderter tätig und kann im Traum den Weg der Genesung weisen. Das fromme Gemüt wird sich indessen die Überzeugung nicht rauben lassen, daß außerdem göttliche Hilfe im Traume naht und das Bewußtsein des Kranken inspiriert, und der primitive Sinn wird ohne Schwierigkeit alle derartige Gesundungsträume religiös auffassen. Aber nur das ist klar, daß eine solche Auffassung nicht zur Religion führt, sondern aus der vorhandenen Religion entspringt und nunmehr zu ihrer Belebung und Kräftigung beiträgt.

5. Die präanimistische Problemstellung.

In Erkenntnis der übergroßen Schwierigkeiten, welche die animistische Theorie über die Entstehung der Religion mit sich führt, haben die meisten Forscher sich anderen Erklärungsversuchen zugewendet. Nachdem John H. King in seinem zweibändigen Werke über „das Übernatürliche" aufgewiesen hatte[1]), daß der Animismus nicht als erste Stufe menschlicher Geistesentwicklung, auf der die religiöse Idee gebildet wird, angesehen werden dürfte, und nachdem J. G. Frazer in seinem fast periodisch anwachsenden Monumentalwerke „The Golden Bough" durch seinen ausgezeichneten Sammelfleiß verschiedenen Spuren des religiösen Geistes nach-

gegangen war, mehrten sich die Stimmen gegen die Tylorsche Theorie.

Zu einer fest umrissenen neuen Theorie kam es indessen noch nicht so bald. Versuchte man die zahlreichen durch das ungeheure Gebiet der Religionsgeschichte leuchtenden Arbeiten in einem Ergebnis zusammenzufassen, so zeigte sich ein verworrenes Bild, das zu vereinheitlichen der Mühe der Theorienbildung spottete. War man sich darin mehr oder weniger einig, daß der Animismus nicht als die Geisteslage anzusehen sei, aus welcher die Religion geboren ward, so drängte sich dem einen diese, dem anderen jene Vermutung in den Vordergrund. Gleichzeitig mit Frazers großem Werke erschienen die vielbeachteten des schottischen Religionsforschers Andrew Lang,[1]) der in grundsätzlich ähnlicher Weise wie hernach der Wiener Wilhelm Schmidt[2]) dafür eingetreten ist, daß vor allem Animismus und vor jeder dämonologischen oder überhaupt tieferstehenden Form der Religion eine „monotheistische Glaubensweise" anzunehmen ist, die man deshalb als den Ausgangspunkt aller Verzweigungen, Verästelungen und Triebe des religiösen Geistes zu bezeichnen habe.

Diese Ansicht stützt sich auf die unter den primitiven Völkern weit verbreitete Vorstellung eines sogenannten „Hochgottes", die sich durch das Wesen und die Haltung, die diese Primitiven einem solchen Gotte zuschreiben, von allen anderen religiösen Glaubensobjekten dieser einfachen Mentalität völlig abhebt. Die Hochgotthypothese nimmt nun an, daß

[1]) A. Lang, der in der ersten Auflage seines Buches „*Myth, Ritual and Religion*" noch nicht deutlich die Priorität des Monotheismus behauptet hatte, hat in den späteren Auflagen dieses Werkes sowie in den späteren Werken „*The Making of Religion*" (1900, 3. Aufl. 1909) und „*Magic and Religion*" (1901) den Glauben an ein höchstes Wesen, das nach Analogie eines vergrößerten Menschen und als Schöpfer der Welt gedacht sei, als das erste Stadium der Religion bezeichnet, das auch allem Animismus vorausging.

[2]) W. Schmidt hat in dem bisher allein erschienenen ersten Bande seines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee" (1912) unter Anlehnung an A. Lang kritisches und historisches Material, das im zweiten Bande zunächst zu ergänzen ist, geliefert, um dann eine der Langschen ähnliche Anschauung auf breiter Basis auszuführen.

diese Vorstellung des einen Gottwesens älter ist als die für weniger hochstehend erachteten übrigen religiösen Vorstellungen bei den nämlichen Völkern. Sie stellt den Begriff des Hochgottes in die unmittelbare Parallele des Gottesgedankens der monotheistischen Religionen und verzichtet dabei auf jede psychologische oder ethnologische Erklärung der Herkunft desselben, statt seine Haltung aus den Begleitmomenten oder der ganzen religiösen Lage solcher Völker anzustreben. Allein dieser Hochgottglaube fällt, wenn man ihn in der Weise jener Forscher isoliert und nicht nach derselben Methode wie die übrigen Erscheinungen des religiösen Lebens der Primitiven behandelt, aus dem Rahmen der sonst religionsgeschichtlich greifbaren Daten heraus. Da er nur durch diese gänzlich andere Behandlung für die in Rede stehende Theorie brauchbar gemacht werden kann, eignet er sich nicht als ein Anfangspunkt, von dem aus die übrige religiöse Ideenbildung verstanden werden könnte. Im einzelnen wird sich das später bestätigen, wenn derartige Hochgötter im Zusammenhange der Vorstellungssysteme, denen sie sich angegliedert finden, hervortreten werden.

Aus dieser Lage der Wissenschaft heraus begreift sich nun leicht, daß, anscheinend fast gleichzeitig an mehreren Stellen und unabhängig gegeneinander, der Gedanke durchbrechen konnte, der gesuchten Anfangsform religiöser Vorstellungsbildung sei dadurch näherzukommen, daß man über den Animismus auf ein Stadium zurückgeht, das noch primitiver als er ist, d. h. primitiver rücksichtlich gerade nicht des Wertes sondern der Zeit. Man hat dieser Theorie daher keinen eigentlich positiv-inhaltlichen Namen gegeben, sondern sprach von Präanimismus und präanimistischer Theorie. Der Ausdruck klingt einfach gegensätzlich und negativ bestimmt gegenüber dem älteren des Animismus. Er besagt also zunächst gar nichts weiter, als daß der Animismus nicht als die die aus der ursprünglichen psychischen Struktur des Menschen folgende Anschauung und somit auch nicht als der Mutterboden der Religion anzusehen ist. In diesem inhaltlich noch nicht bestimmten Sinne könnte der Präanimismus auch die

Meinung von Andrew Lang und Pater Wilhelm Schmidt in sich begreifen.

Positiv bedeutet aber der Präanimismus im Sinne der Männer, die das Wort geprägt und zur Bezeichnung ihrer eigenen Ansicht verwertet haben (in erster Linie R. R. Maretts mit seinem Aufsatz „Preanimistic Religion" im Londoner Folk-Lore von 1900), daß die Magie, Zaubervorstellungen und Zauberbräuche den Anfang jener psychologischen Entwicklung darstellen, welche zur Herausbildung der Religion geführt hat. Die hiermit ausgesprochene Änderung im Bilde der psychischen Struktur des prähistorischen Menschen ist gegenüber dem vom Animismus entworfenen Bilde des primitiven Menschen sehr erheblich. Es unterliegt gar keiner Frage, daß Einzelheiten dieser Theorie eine ethnographisch genauere Analyse der Psyche der heutigen primitiven Völker ermöglichen, als das bei Voraussetzung der animistischen Theorie möglich war. Ob aus dieser Analyse schon auf eine ursprüngliche Zuständlichkeit und Bestimmtheit der menschlichen Psyche zurückgeschlossen werden darf, das ist freilich eine Frage für sich. Das Problem des Ursprungs der Religion ist schwerlich auf dem Wege der historisch-ethnologischen Psychologie zu erledigen, da eine derartige Untersuchung noch nicht in die vorhistorischen Zeiten hineinführt, in denen wir die Anfänge der Religion zu suchen haben. Wie man auch über die heutigen sog. Naturvölker denken mag — daß sie den Urtypus der Menschheit darstellen oder bewahrt haben, behauptet niemand, und ob sie geeignet sind, uns bei der Suche nach diesem Urtypus immer den rechten Weg zu zeigen, das ist sehr fraglich. Immerhin aber ist, wenn denn einmal die Frage nach dem Ursprung der Religion aufgeworfen ist, die Ethnologie der sog. Naturvölker ein sehr wichtiges empirisches Mittel zur Behandlung des Problems, und die präanimistische Theorie führt uns entschieden mit sicherer Hand vorerst einmal näher an die Grundtypen der heutigen Primitiven heran.

Stellt der Präanimismus die Magie vor den Animismus, so fragt sich 1. ob diese Priorität der Magie mit Recht behauptet wird, 2. ob sich ein bestimmtes zeitliches oder ursächliches

Verhältnis zwischen Religion und Magie aus dem von den heutigen Primitiven her gewonnenen Bilde des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden geistigen Betätigungen erkennen läßt. Dafür ist aber nötig, die Magie gerade in ihren einfachsten und ursprünglichen Erscheinungsformen zu betrachten. Geht man nicht von der heutigen vielfach zusammengesetzten Idee des Magischen auf die einfachsten Anfänge desselben zurück, so ist auch der klaren Unterscheidung von Magie und Religion im einzelnen der Weg versperrt. So haben z. B. die beiden französischen Soziologen H. Hubert und M. Mauß in ihrer ausgedehnten „*Esquisse d'une théorie générale de la magie*"[1]) sowohl die Zauberei wie auch die Religion als „im wesentlichen kollektive Phänomene" bezeichnet, deren Entstehung in eigentümlichen „Kollektivzuständen der Gesellschaft", in allgemeinen psychischen Erregungen und Überreizungen, angespannten Erwartungen und den damit verbundenen Halluzinationen und Illusionen zu suchen sei.[2]) Wiewohl sich Hubert und Mauß ausdrücklich als „Präanimisten" einführen, bleiben sie doch bei dem letzten Schlusse der animistischen These stehen, daß auch die Religion auf psychischen Affekten beruhe, welche außerhalb der normalen psychischen Zustände in Übersteigerungszuständen zu finden sind. Da sie schon zur Grundform der Zauberei die Vorstellung irgendeiner geheimnisvollen Eigenschaft oder Kraft der Dinge rechnen, die wie das melanesische „*mana*" unter Anwendung von Manipulationen und Worten unwiderstehlich wirkt,[3]) hemmen sie den Blick in die eigentliche Urform der Magie und in ihr Wesen ebenso wie die Erkenntnis der Eigenart der Religion. Und in einer späteren Sammlung von Aufsätzen zur Religionsgeschichte haben sie diese Ansicht bekräftigt.[4])

Ganz anders sieht ein anderer französischer Soziologe die Stellung der Religion im primitiven Geistesleben an. Emile Durkheim, der Herausgeber der *Année sociologique*, hat in

[1]) In der *Année sociologique* 1902/03, Paris 1904, p. 1—146.
[2]) In der *Année sociologique* 1902/03, Paris 1904, p. 126 ff.
[3]) l. c., p. 108 ff.
[4]) H. Hubert et M. Mauß, *Mélanges d'histoire des religions*, in *Travaux de l'Année sociologique*, Tome II (1909), p. 131 ff.

seinem Werke „*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*“[1]) die Ansicht durchzuführen gesucht, daß das primitive Geistesleben in seinem Wesen religiös ist. Er berücksichtigt in erster Linie die Zustände australischer Volksstämme, deren einige ihm ein verhältnismäßig treues Bild der ältesten Menschheitszustände darzubieten scheinen, zieht jedoch gerade behufs des Beweises seiner Ansichten die nordamerikanischen Indianer heran. Durkheim findet, daß die Religion so sehr das gesamte Stammesleben beherrscht, daß sie es ist, in deren Schoße Recht, Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft ausgetragen worden sind. Selbst der Begriff der Persönlichkeit und die Idee der Seele verdanken nicht minder ihr Dasein der Arbeit der Religion als der Begriff der Kausalität und die anderen Kategorien unseres Denkens. Durkheim legt den allerstärksten Nachdruck auf den kollektiven Charakter der religiösen Vorstellungsbildung.

Das kommt schon in seiner Hauptabsicht zum Ausdruck, den Ursprung der Religion als einen sozialen nachzuweisen. Dabei bietet sich ihm in erster Linie der Totemismus als eine der niedersten Formen von Religion an, und indem Durkheim im Gegensatz gegen Frazer den Totemismus als wirkliche Religion auffaßt, zeigt er, daß das eigentliche Wesen dieser ganz niedrigen religiösen Anschauungsform, die er zugleich als eine primitive im zeitlichen Sinne des Wortes verwertet, nicht in irgendwelcher Vorstellung einer Gottheit noch im Tierkult zu erblicken ist, sondern in der Sammlung der Gruppe um ein geheiligtes Symbol, und daß dies letztere wiederum nicht mehr und nicht weniger bedeutet als den Glauben an eine noch wesentlich unpersönlich gedachte allgemeine Macht oder Kraft, die sowohl in der Tier- und Pflanzengattung wie auch im ganzen Klan zerstreut vorhanden ist — eine Auffassung vom Ursprung der Religion, die sich mit derjenigen einer amerikanischen Forscherin, Alice Fletcher, eng berührt und mit der wir uns im letzten Abschnitte dieses Buches genauer zu beschäftigen haben werden. So viel

[1]) Paris 1912.

sei aber hier noch gesagt, daß Durkheim den Ursprung der Religion so ansieht, als sei der Klan eines Volkes, die einem Totememblem zugehörige Gruppe das erste religiöse Objekt, gleichsam eine mythische Persönlichkeit. Nur sofern sich jemand als Klangenosse weiß, habe er Religion. Der Klan als solcher sei das Subjekt-Objekt der Religiosität, er achtet sich selber als den Inhaber von überlegener, unsinnlicher und unpersönlicher Kraft. Dieser Glaube an die dem Klan eignende Kraft ist jedenfalls keine animistische Form der Anschauung. Durkheim kommt, kurz gesagt, auf eine völlige Ablehnung der Tylorschen Anschauung hinaus und bildet eine präanimistische Auffassung vom ursprünglichen Wesen der Religion, durch welche die Religion gegen die Magie abgegrenzt und ihre Selbständigkeit und Ursprünglichkeit dargetan werden soll. In der allgemeinen Grundanschauung trifft Durkheim zudem, wenn man von der starken Betonung der soziologischen Fundamentierung der Religion bei ihm absieht, mit einigen neueren amerikanischen und englischen Religionsforschern zusammen wie Irving King und E. Sidney Hartland, und unter den deutschen Ethnologen hat sich namentlich K. Th. Preuß dieser selben auf präanimistischem Boden eingerichteten Grundauffassung von der Ausbildung der Religion zugeneigt, vor allem in seiner vortrefflichen zusammenfassenden Arbeit über „Die geistige Kultur der Naturvölker".[1])

Die Ansichten gehen stark auseinander, weil es bis heute trotz tüchtiger und vordringender Versuche zur Abgrenzung primitiver Kulturkreise noch nicht gelungen ist, feste Ausgangspunkte zur Unterscheidung jüngerer und älterer Züge in den Primitivreligionen zu finden. Geschichtliche Prozesse von erheblicher Dauer sind jedenfalls an der Bildung der gegenwärtigen Lage der Naturvölker tätig gewesen. Der Erforschung steht aber immer bloß das eine oder andere Ergebnis solcher Prozesse vor Augen, da die Tradition fehlt. Gelegentlich möchte man archaistische Momente zu erkennen glauben.

[1]) 1914, in der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt", Band 452. Auch die schon erwähnte Schrift von Preuß „Glaube und Mystik im Schatten des höchsten Wesens" (1926) ist hier zu nennen.

So wenn Howitt von dem südostaustralischen Stamme der Kuringal berichtet, daß diese Leute in ihren religiösen Zeremonien eine ganz andere Sprache verwenden, die sonst gar nicht in Gebrauch ist und auch nur den Initiierten verständlich ist.[1]) Man wird schwerlich an eine eigens für die Zeremonien geprägte Sprache zu denken haben, sondern wahrscheinlicher an eine Art Kultsprache, die sich auf ähnlichem Wege für den Kultus erhalten hat, wie in manchen christlichen Konfessionen des nahen Ostens die Sprache der alten Ritualien Zelebrationssprache geblieben ist. Ganz sicher ist indessen auch dies nicht festzustellen. Was an historischen Wirkungen erkennbar ist, beschränkt sich mehr auf Verschiebungen der Wohnsitze, ausgedehnte Wanderungen und vor allem auf Untergang von ganzen Völkern und Kulturen, die dadurch für den Blick des Gegenwartsmenschen erfaßbar sind, weil sie höher standen als die niedrigen Kulturen der heutigen Völker jener Zonen, die ihre Reste in Idolen, Häusern und Tempeln, Magazinen und Burgen zurückgelassen haben. Man denke etwa an die herrlichen Dokumente einer prähistorischen Kultur in San Agustin im Magdalenenstromgebiete,[2]) an die eigenartige Menschheit, die einst auf der nun versunkenen Osterinsel wohnte, an das Jorubenreich, das Frobenius erschlossen hat. Verschollene Kulturen das, die vor Tausenden von Jahren weit über der Höhenlage der heutigen Primitiven sich befanden in Gebieten, die nunmehr primitivisiert dastehen.

Gewiß, es sind nicht die Blutsnachkommen jener, welche heute dort leben. Wahrscheinlich leben die Epigonen von deren abgewanderten Nachfahren unter gegenwärtig höherer Kultur. Kein Beweis scheint gefunden, daß Völker aus höherer Kultur in die absolute Unkultur, aus Hochkultur in die primitive sinken. Aber dennoch gibt es neben aller Emporwendung auch Abwärtsentwicklung der Völker, und gar verschieden sind die Perioden des Anstiegs, die hier und anderswo

[1]) Howitt, *Native Tribes*, p. 537.

[2]) K. Th. Stöpel, Südamerikanische prähistorische Tempel und Gottheiten. Ergebnisse eigner Ausgrabungen in Ecuador und Südkolumbien (1912).

benötigt werden. Eines jedoch will immer unwahrscheinlicher werden: die Geltung der rein evolutionistischen Geschichtsauffassung in ihrer Anwendung auf diese Stämme. Der Evolutionismus behauptet, daß alle Kulturvölker einmal die Stufe der heutigen Naturvölker durchgemacht haben; ferner behauptet er, daß die höchststehenden unter diesen vor langen Zeiten ein Niveau verlassen haben, wie es die tiefststehenden noch aufweisen; und schließlich, daß die letzteren sich konsequent zu ihrer jetzigen Erscheinungsform aus unverhältnismäßig primitiveren Formen emporgearbeitet haben. Und das Problem, das bei dieser Auffassung ungelöst stehen bleibt, ist, aus welchem Grunde bei allen diesen Völkern der Aufstieg ein so gar langsamer gewesen sei, daß man doch mehr von einem Stillstande sprechen möchte. Mit dem Hinweis auf die klimatischen Verhältnisse, die hier und da die Entwicklung begünstigten, in den heißen Zonen jedoch den Aufstieg hinderten, ist gewiß vieles erklärt, aber nicht alles. Doch wie auch immer die Gründe des auffallend langsamen Anstiegs der heutigen Primitiven beschaffen sein mögen, diese Völker tragen vielfach die Anzeichen der Stagnation.

Ist aber auch hier Stillstand dem Rückschritt wesensnahe und stoßen wir zudem bei genauerem Zusehen auch auf den Gebieten vieler Naturvölker auf die Residuen uralter höherer Kultur, so scheint die Annahme, daß wir es bei dem Zustande der heutigen Primitiven nicht bloß mit dem Ergebnis einer geradlinigen, wenn auch außerordentlich langsamen Entwicklung zu tun haben, nicht eben befremdlich zu sein. Und hierin liegt unstreitig das Recht der anderen Meinung, die darauf hinweist, daß gar nicht abzusehen ist, wie bei der geistigen Stagnation der meisten heutigen Naturvölker je aus ihnen selbst die Erhebung zur Kultur erfolgen kann. „Es liegt", schreibt in diesem Sinne Eduard Meyer mit Recht, „gar kein Grund für die weitverbreitete Annahme vor, daß diese Völker, die zu Kulturvölkern erwachsen sind, in ihrer Vorzeit jemals auf der Kulturstufe der Nordamerikaner oder der Neger gestanden haben müßten, mögen sich bei ihnen auch noch so viele Rudimente mythischer Vorstellungen und Ein-

richtungen findem, die den Zuständen dieser Stämme völlig gleichartig sind. Denn das Entscheidende wäre der Nachweis, daß diese Zustände und Anschauungen allmächtig und alleinherrschend gewesen wären; und dieser Nachweis ist nicht nur nicht zu führen, sondern die Entwicklung, die bei ihnen eingetreten ist, beweist das Gegenteil: sie zeigt, daß neben den Momenten, welche jene anderen Völker dauernd auf einem bestimmten barbarischen Stadium der Entwicklung festgehalten haben, in diesen späteren Kulturvölkern von Anfang an, soweit wir hinaufzusehen vermögen, andere Momente enthalten waren, welche das Vorwärtsschreiten möglich machten."[1])

Wenn man vielfach diese Auffassung von der Degeneration als eine ethnologische Unmöglichkeit hinzustellen sucht, so entwertet man augenscheinlich die von der Völkergeschichte dargebotenen zahlreichen Fälle von Degenerationen. Es gibt Völker, die in solche Erschlaffung verfallen, daß sie den größten Teil ihrer geistigen Werte verlieren. Und für die Verbreitung und Bedeutung, die den degenerativen Erscheinungen zukommt, ist es zunächst gleichgültig, durch was für Motive sie bedingt sind. Daß man für Stagnation und Rückgang nicht, wie vielfach geschieht, die örtlichen Verhältnisse allein verantwortlich machen kann, wird schon dadurch klar, daß häufig in denselben Gegenden, die heute eine ganz primitive Kultur beherbergen, vor langen Zeiten schon eine hervorragende Kultur, eine relativ feine Zivilisation und eine fortgebildete mythologische Volksreligion heimisch gewesen ist. Man denke beispielsweise auch an die in größerer oder geringerer Vergangenheit erworbene, heute jedoch fast ganz verloren gegangene Zeichnen- und Malkunst mehrerer Volksstämme, auf die im 3. Kapitel näher einzugehen sein wird.[2]) Je mehr man unsere heutigen Naturvölker historisch betrachten lernt, d. h. die Motive ihrer Entwicklung und ihres Still-

---

[1]) Eduard Meyer, Geschichte des Altertums[2] I 1 (1907), S. 95.

[2]) Vgl. schon C. Fr. Phil. v. Martius, Reise in Brasilien, Bd. III (1831), S. 1257 ff.; von demselben: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens, Bd. I (1867), S. 574 ff. — Theod. Koch-Grünberg, Südamerikanische Felszeichnungen (1907), S. 73

standes ermittelt und beachtet, um so deutlicher wird es werden, daß die Herleitung der Religion aus primitivem Animismus oder aus primitiver Zauberei ebenso verfehlt ist wie diejenige aus Fetischismus, Totenkult oder Totemismus. Alle diese Schleppdiener in der Forschung über das Frühstadium der Menschheit versagen in dem ihnen zugemuteten Dienste. Erst wenn ihre Geltung in gebührender Weise eingeschränkt sein wird, wird eine unbefangene Würdigung der Tatsache der Religion einsetzen können sowie der Wurzel, aus der sie mit ihrer spezifischen Eigenart in der Menschheit aufgesproßt ist.

Unter den Entwicklungsfaktoren, welche den Gehalt der Religionen beeinträchtigen, nimmt die Magie eine hervorragende Stelle ein. Religionen, die eine beträchtliche Zeit in verhältnismäßig reiner Ausprägung ihrer Eigenart geblüht hatten, erlitten einen plötzlichen Rückgang, der durch einen Prozeß akuter Magifizierung herbeigeführt wurde. Nicht bei allen geschichtlichen Religionen sehen wir zurzeit so tief in ihre Entwicklung hinein, daß wir mit Sicherheit behaupten können, wann diese Beimengung des heterogenen Elementes resp. falls ein Nebeneinander von Religion und Magie seit je anzunehmen sein sollte, die Überwucherung durch dasselbe stattgefunden hat. Dafür aber, daß die Magie zu völliger Verdeckung des eigentlich Religiösen führen kann, ist die Religionsgeschichte allenthalben eine beredte Zeugin.

Häufig tritt diese verhängnisvolle Wendung ein, wenn, sei es durch heftige Schicksalsschläge und politische Katastrophen, sei es durch eine plötzliche Überfeinerung der äußeren Kultur und eine Hand in Hand gehende Materialisierung der Gesinnung, die Fundamente der religiösen Haltung erschüttert werden. Alsdann sehen wir wohl die dunklen Mächte der mit Selbstgewißheit und Eitelkeit gepaarten Zauberei über die keuschen Empfindungen der Religion mit wilder Schadenfreude hereinbrechen und mit schmarotzerhafter Gier von den bisher gepflegten religiösen Gefühlen Besitz ergreifen. Läßt sich die Religion nicht sofort verdrängen, so geht sie eine Vermischung mit jenen Mächten ein, wovon uns z. B. das alte

Babylonien, das alte Indien und das alte Ägypten zu sagen wissen.[1])

Bei diesen folgenschweren Prozessen inmitten eines fortgeschrittenen historischen Ganges erscheinen Religion und Magie als zwei gegeneinander selbständige Mächte, die zwar auf Grund besonderer Veranlassungen aufeinander übergreifen und sich verschlingen, aber unter Voraussetzung einer hinlänglich scharfen Bestimmung des Wesens beider auch in diesen historischen Mischungen reinlich voneinander geschieden werden können. Bei aller Umklammerung und scheinbaren Durchdringung beider lassen sich gleichwohl Grenzen für die eine und die andere abstecken. Angesichts dieses Tatbestandes will die Frage, ob beide etwa in irgendeinem ursächlichen Verhältnisse zueinander stehen, zunächst nicht aufkommen. Anders jedoch steht es bei der Betrachtung der psychischen Verhältnisse unter den primitiven Völkern. Da tritt die Religion selbst neben der herrschenden magischen Anschauung bisweilen in einem so zaghaften und dürftigen Wesen auf, daß ihre Selbständigkeit gegenüber der Magie bei erstem, ungenauem Zusehen in Frage gestellt erscheinen kann. Eine nähere Nachprüfung ergibt allerdings auch hier ein ähnliches Verhältnis beider Größen zueinander wie in den eben herangezogenen Fällen von Kulturreligionen.

Immerhin haben jedoch die Eindrücke von einem sehr verworrenen Nebeneinander der beiden mächtigen Faktoren zu zwei Hypothesen über ihr gegenseitiges Verhältnis geführt, die nicht ohne Beachtung geblieben sind. Die eine ist die Frazersche Theorie von der Verdrängung der Magie durch eine Religion, die sowohl in bloßer Gleichzeitigkeit mit der Verabschiedung der Magie hervortrat als auch durch jenen Prozeß der Verabschiedung mitbedingt wurde. Die andere ist die präanimistische Ansicht, daß die Zauberei den eigentlichen Wurzelboden der Religion darstelle aus dem diese in gerader Entwickelung herausgewachsen sei. So fehlerhaft diese Theo-

[1]) Vgl. der Kürze halber Eduard Meyer, a. a. O., S. 126 f., 134 ff. In anderem Zusammenhange kommt unser Schlußkapitel auf diese Erscheinung zu sprechen.

rien sind, so haben sie doch einen hinreichenden Einfluß bekundet, um zum Ausgangspunkt einer weiteren Erörterung gemacht zu werden. Dies ist um so nötiger, als gemeinhin eine zulänglichere Berücksichtigung vom Wesen der Magie und der Religion zu einer wesentlich anderen Beurteilung des Verhältnisses dieser Größen zueinander geführt haben dürfte. Da auch Frazer die Magie in einer Zeit entstehen läßt, die noch wesentlich frei von animistischen Vorstellungen war, und da er erst allmählich in dem von der Magie bewachsenen Boden den Animismus keimen läßt, so ist es angezeigt, im folgenden auch Frazers Theorie von der Priorität der Magie und ihrem Verhältnis zur Religion unter den Präanimismus in einem weiteren Sinne des Wortes zu begreifen.

Zweites Kapitel.

Der Präanimismus und die Herleitung der Religion aus der Magie.

1. Die magistische Theorie J. G. Frazers.

Frazer hat erkannt, daß die Magie die niedrigste unter jenen menschlichen Funktionen ist, die irgendwie über die einfache tägliche Hantierung des primitiven Menschen hinausgehen. Ja mehr als das: in offensichtlicher Nachwirkung des alten Comteschen Positivismus sieht das prophetische Auge Frazers, rück- und vorwärtsschauend, Magie, Religion und Wissenschaft als die drei aufeinander folgenden und einander ablösenden Faktoren, die des Menschen Stellung zur Welt bestimmen. Ganz deutlich wird diese Perspektive insofern allerdings nicht, als das eine Mal die Magie schon auf eine Linie mit der Wissenschaft zu stehen kommt, die beide die Religion als eine ihnen heterogene Größe umklammern, das andere Mal wieder die Religion aus der Magie hervorgehen soll, wobei sie doch wie eine höhere und vollkommenere Betätigung des menschlichen Geistes erscheinen müßte.

Lassen wir zunächst Frazer im Zusammenhang sein Endergebnis aussprechen: „In der Magie hängt der Mensch von seiner eigenen Kraft ab, um den Schwierigkeiten und Gefahren zu begegnen, die ihn von allen Seiten bedrängen. Er glaubt an eine gewisse (certain) feste Naturordnung, auf die er bestimmt rechnen und mit der er nach seinen eigenen Zwecken schalten kann. Wenn er seinen Irrtum diesbezüglich entdeckt, wenn er mit Betrübnis erkennt, daß sowohl die von ihm angenommene Naturordnung als auch die Herrschaft, die er darüber zu üben gemeint, reine Einbildungen sind, hört er auf, sich auf seinen eigenen Verstand und seine eigene Anstrengung zu verlassen, und wirft sich demütig auf die Gnade großer unsichtbarer Wesen hinter dem Schleier der Natur, denen er nunmehr alle jene weitreichenden Kräfte zuschreibt, die er einst für sich in Anspruch nahm. So wird in schärferen Geistern die Magie nach und nach außer Geltung gesetzt von der Religion, welche die Abfolge der Naturerscheinungen als durch den Willen, die Leidenschaft oder die Laune geistiger Wesen nach Menschenart, wenn sie auch dem Menschen an Macht außerordentlich überlegen sind, erklärt. — Aber beim weiteren Fortgang erweist sich auch diese Erklärung als unzureichend. Denn sie setzte voraus, daß die Abfolge der Naturereignisse keineswegs durch unveränderliche Gesetze bestimmt, sondern bis zu gewissem Grade veränderlich und unregelmäßig sei, und diese Annahme wird bei genauerer Beobachtung nicht festgehalten. Im Gegenteil, je mehr wir in jene Abfolge eindringen, um so mehr sind wir durch die starre Gleichförmigkeit, die pünktliche Genauigkeit überrascht, mit der die Wirkungen der Natur ablaufen... So kommen die kühneren Geister, die zu einer noch tieferen Lösung des Geheimnisses des Universums vordringen, dazu, die religiöse Naturtheorie als inadäquat zu verwerfen und sich in gewissem Maße zu dem alten magischen Standpunkt zurückzuwenden, indem sie jetzt explicite fordern, was in der Magie bloß implicite enthalten war, nämlich eine unbeugsame Regelmäßigkeit in der Ordnung der Naturereignisse, die, wenn sorgfältig beobachtet, uns befähigt, ihren Lauf genau vorauszusehen.

Kurz, die Religion als eine Naturerklärung betrachtet, wird durch Wissenschaft ersetzt."[1])

Das Problem, dem Frazer sich zuwendet, bezieht sich auf die Stellung der Magie in der Entwicklung der menschlichen Geistesgeschichte, und zwar speziell auf ihr Verhältnis zur Religion. Er erkennt sehr richtig den schweren und anscheinend unversöhnlichen Konflikt an, in welchem Religion und Magie miteinander liegen. „Dieser radikale, prinzipielle Konflikt zwischen Magie und Religion erklärt zur Genüge die beharrliche Feindschaft, mit der in der Geschichte der Priester oft den Magier verfolgt hat."[2]) Frazer ist also prinzipiell jeder Verwechslung von Magie und Religion abgeneigt und steht dadurch auf einem anderen Boden als einige Wortführer der präanimistischen Theorie. Religion definiert er als „eine Umstimmung oder Versöhnung *(propitiation or conciliation)* von dem Menschen überlegenen Mächten, von denen geglaubt wird, daß sie den Lauf der Natur und des menschlichen Lebens leiten und beaufsichtigen"; in diesem Sinne soll es verstanden werden, „daß Religion im Prinzip wie der Magie so auch der Wissenschaft entgegengesetzt ist. Denn alle Versöhnung setzt voraus, daß das versöhnte Wesen ein bewußtes oder persönliches Agens ist, daß sein Verhalten in gewissem Maße ungewiß ist, und daß es durch einen weisen Appell an seine Interessen, seine Neigungen und seine Gemütsbewegungen veranlaßt werden kann, sein Verhalten in die gewünschte Richtung abzuändern".[3])

Diesen Gegensatz der Magie gegen die Religion und ihre Verwandtschaft mit der Wissenschaft begründet Frazer näher durch folgende Erwägungen. Er unterscheidet die Magie in imitative und sympathetische. In allen Fällen ist die Magie, welcher dieser beiden Arten der einzelne Fall auch angehören mag, eine mißverständliche Anwendung eines oder des anderen der großen „Denkgesetze", nämlich desjenigen der Ideenassoziation durch Ähnlichkeit und desjenigen der Ideenassoziation durch Berührung in Raum und Zeit. Ein Mißverständnis der

[1]) Frazer, *The Golden Bough*, III², p. 458, sq.
[2]) *The Golden Bough*, I², p. 64. [3]) l. c., p. 63.

Assoziation ähnlicher Ideen bringt die imitative oder nachahmende Magie hervor, ein Mißbrauch der Assoziation der Ideen von Berührung bringt die sympathetische Magie hervor. Dieselben Ideen, die bei richtiger Anwendung Wissenschaft erzeugen, erzeugen bei unrichtiger Anwendung Magie. Deshalb ist alle Magie notwendig falsch. Denn könnte sie je wahr und fruchtbar werden, so wäre sie nicht länger Magie, sondern Wissenschaft.

Dessen ungeachtet steht nach Frazer die Magie auf derselben Linie mit der Wissenschaft und eben aus diesem Grunde zur Religion gegensätzlich. Denn dem ganzen „System" liegt ein Glaube an die Ordnung und Einförmigkeit der Natur zugrunde. Der Magier zweifelt nicht, daß die gleichen Ursachen immer die gleichen Wirkungen hervorrufen werden, daß die richtige Ausführung der richtigen Zeremonie, begleitet vom passenden Zauberspruch, unausweichlich das gewünschte Ergebnis zur Folge hat, es sei denn, daß die Beschwörung zufällig von dem mächtigeren Zauber eines anderen Zauberers durchkreuzt werde. In der Wissenschaft ist dieselbe Auffassung maßgebend. Beide nehmen an, daß die Aufeinanderfolge der Ereignisse regelmäßig und gewiß ist, weil bestimmt durch unwandelbare Gesetze, deren Wirksamkeit vorhergesehen und berechnet werden kann. „Deshalb die große Anziehungskraft, die Magie und Wissenschaft gleichmäßig auf den menschlichen Geist ausgeübt haben, deshalb der mächtige Stimulus, den beide dem Fortschritt der Erkenntnis gegeben haben."

Der fundamentale, gemeinsame Gegensatz der Magie und Wissenschaft gegen die Religion folgt nach Frazer allein daraus, daß „Religion annimmt, daß die Welt von bewußten Agentien geleitet wird, die von ihrem Vorsatz durch Überredung abgebracht werden können". Magie und Wissenschaft setzen demgegenüber gleicherweise voraus, daß der Lauf der Natur nicht von den Launen persönlicher Wesen abhängig, sondern durch die Wirksamkeit unwandelbarer, mechanisch wirkender Gesetze bestimmt ist. Allerdings räumt Frazer ein, daß diese Voraussetzung in der Magie nur implicite vor-

handen ist, während sie in der Wissenschaft explicite ausgesprochen wird. Jedenfalls aber behandelt die Magie auch dann, wenn sie mit Geistern zu tun hat, dieselben genau so wie die unbelebten Kräfte, denn sie zwingt und beherrscht sie, anstatt sie zu versöhnen, wie es die Religion tun möchte.

Nach alledem drängt sich dem Verfasser des *Golden Bough* die Vermutung unabweisbar auf, daß die Magie, dieses System von mißbräuchlicher Verwendung der einfachsten Assoziationen, älter ist als die Religion mit ihrer zweifelsohne komplizierteren Annahme persönlicher Geister. „Wenn also Magie unmittelbar aus elementaren Denkprozessen abgeleitet und tatsächlich ein Irrtum ist, in welchen der Geist fast spontan verfällt, während Religion auf Ideen beruht, von denen man kaum voraussetzen kann, daß die bloß tierische Intelligenz sie schon vorbereitet hätte: so wird es zur Wahrscheinlichkeit, daß in der Entwicklung unserer Rasse Magie vor Religion entstand, und daß der Mensch die Natur durch die bloße Kraft von Zaubern und Beschwörungen nach seinem Wunsche schon zu beugen suchte, bevor er danach strebte, eine spröde, launische und leicht erzürnbare Gottheit durch die sanfte Einschmeichelung von Gebet und Opfer zu beschwichtigen und zu besänftigen."[1]) Frazer konstruiert hiermit, wie er es selbst ausdrückt, eine Art „Steinzeitalter des menschlichen Geistes", das alle Völker der Erde ebenso gewiß durchmachen müssen wie das Steinzeitalter der materiellen Kultur. Um es in der Tat als gegenwärtig vorhanden nachzuweisen, lenkt er den Blick auf die australischen Stämme als Repräsentanten der heute irgend aufzufindenden rohesten Entwicklungsstufe menschlichen Lebens und Treibens. Da unter diesen Stämmen Religion im Sinne von „Umstimmung und Versöhnung" höherer Mächte unbekannt zu sein scheint, während Magie allgemein geübt wird, so dürfe man von ihnen sagen: Alle Leute sind Magier, aber nicht einer ist ein Priester. „Ein jeder bildet sich ein, er könne seine Genossen oder den Lauf der Natur durch sympathetische Magie beeinflussen,

[1]) *The Golden Bough*, I², p. 70.

aber niemand träumt davon, Götter oder Geister durch Gebet und Opfer zu versöhnen."[1])

Wenn aber dem Zeitalter der Religion ein solches der Magie voraufging, so drängt sich natürlich die Frage auf, was für Ursachen die Menschheit oder einen Teil von ihr veranlaßten, die Magie als ihr Glaubens- und Verhaltungsprinzip zu verabschieden, um sich nunmehr der Religion zuzuwenden. Frazer befindet sich dieser Frage gegenüber offenbar selbst in einiger Verlegenheit. Er leitet zu seiner Antwort mit der Bemerkung über, daß es sich nur um eine mehr oder minder plausible Konjektur handeln könne. Diese Konjektur nimmt an, daß die „kühnere Intelligenz" mit der Zeit merken mußte, daß magische Zeremonien nicht die Erfolge hervorbrächten, die man erwartete. Diese große fundamentale Entdeckung von der Unwirksamkeit der Magie mußte allmählich entstehen, und es läßt sich denken, daß auch Schritt für Schritt eine sehr teilweise Wendung zur Religion als das Korrelat jener Abwendung von der Magie vollzogen wurde. Man hatte die Unfähigkeit des Menschen erkannt, gewisse natürliche Kräfte, die er bisher in seiner Gewalt zu haben glaubte, nach Belieben zu lenken. Der Mensch kam seiner fehlerhaften Kausalerkenntnis auf die Spur und gestand sich diese Schwäche ein. „Schritt für Schritt muß er von seiner stolzen Stellung zurückgetrieben worden sein, Schritt für Schritt mit einem Seufzer den Boden aufgegeben haben, den er einst als seinen eigenen angesehen hatte."[2])

Frazer nimmt an, daß die Einsicht des Menschen in seine eigene Ohnmacht und Hilflosigkeit einen entsprechenden Glauben an die Bedeutung von Geistern zum Korrelat hatte, die wohl nicht erst jetzt erdacht wurden, mit denen sich vielmehr die menschliche Einbildungskraft schon länger beschäftigt hatte. Er scheint allerdings dabei vorauszusetzen, daß die menschliche Phantasie sich diese Geister ohne jede Not ausgesonnen hatte, daß seine Phantasie solche Wesen schon vor längerer Zeit den Menschen geboren hatte, ohne daß

[1]) *The Golden Bough*, I², p. 71 sq.
[2]) l. c., p. 78.

ein praktischer Anlaß hierfür vorhanden gewesen war, und daß er sie als seinesgleichen vorgestellt habe oder auch als abhängig von seiner magischen Praxis. Jetzt, da seine Magie ihn im Stiche läßt, da er einsieht, daß nicht sie die Ursache der Naturereignisse, der Stürme und des Sonnenscheins ist, kommt der Mensch auf die Ausflucht, die Macht, die er bisher selbst zu besitzen glaubte, diesen Geistwesen zuzuschreiben und sie dadurch für übernatürliche Wesen zu erklären. „Wie so sein altes Gefühl der Gleichheit mit den Göttern allmählich schwindet, verzichtet er gleichzeitig auf die Hoffnung, den Lauf der Natur durch seine eigenen, sich selbst überlassenen Hilfsquellen zu leiten, das ist durch Magie, und schaut mehr und mehr auf die Götter als auf die einzigen Behälter jener übernatürlichen Kräfte, die er einst mit ihnen zu teilen beanspruchte. Mit dem Fortschreiten des Wissens nehmen also Gebet und Opfer den führenden Platz im religiösen Ritual ein, und die Magie, die einst mit ihnen als rechtmäßig Gleichgestellte wetteiferte, wird nach und nach in den Hintergrund verbannt und sinkt auf das Niveau einer schwarzen Kunst herab. Sie wird als ein zugleich nutzloser und unfrommer Eingriff in die Domäne der Götter angesehen und erregt als solcher die beständige Opposition der Priester, deren Ansehen und Einfluß nur mit dem ihrer Götter steigt und fällt.“[1])

Das ist Frazers Theorie von der ursprünglichen Alleinherrschaft der Magie und dem teilweisen Ursprung der Religion aus ihr. Sie gibt zu zahlreichen, sehr schwerwiegenden Bedenken Anlaß. Unstreitig bietet Frazer eine gefällige und dem evolutionistischen Denken unserer Tage einleuchtende Auffassung dar. Können wir in der Biologie zum Zwecke des Verständnisses der Lebensformen den Entwicklungsgedanken nicht entbehren, so scheint es unerläßlich, auch zum Verständnis der Bildung der verschiedenen Grade psychischer Funktionen den Gedanken der Entwicklung heranzuziehen. Ja, das ist sogar in der Tat unumgänglich, soweit es sich um die Herausbildung der allgemeinen psychischen Fähigkeiten und

[1]) *The Golden Bough*, I², p. 123 f.

der auf ihnen basierenden allgemeinen Anschauungen handelt. Wer in der Geistesgeschichte bis an die ersten Anfänge zurückgehen und den Menschen auf seiner mutmaßlichen Urstufe verständlich machen möchte, der muß, wenn anders er überhaupt dem Deszendenzgedanken Bedeutung für die Frage nach der Entstehung des Menschengeschlechts zuerkennt und die Herkunft des Menschenreiches aus dem Tierreiche für die wahrscheinlichste aller diesbezüglichen Hypothesen hält, einen Zustand des Menschen ins Auge fassen, der dem Tiere so nahe wie möglich ist, während er andererseits doch das spezifisch Menschliche klar erkennen läßt.[1]) Die Frage wird alsdann sein, ob auf einer so konstruierten Anfangsstufe der Menschheit Magie vor Religion hervortreten mußte. Die Beantwortung dieser Frage hängt aber nicht nur von einer apriorischen Konstruktion und dem evolutionistisch konstruierten Soll-Ablauf der menschlichen Geisteszustände ab, sondern von eingehender Prüfung des historisch gegebenen Materials. Dieses Material zeigt uns auf den ersten Blick eine arge Verwirrung der Fäden, eine Unmenge komplexer Größen schon auf primitivster Stufe und sehr disparate Elemente nebeneinander, so daß an sich gewiß verschiedene Auffassungen für das Verhältnis von Magie und Religion möglich erscheinen. Und die Frage, ob Religion komplexer ist als Magie und deshalb später anzusetzen, bedarf einer Prüfung für sich. Frazer entscheidet sich nun für die zeitliche Priorität der Magie, um danach in dem entstehenden Prozesse des Geisteslebens die Religion in gewissem Sinn aus dieser hervorgehen zu lassen.

Zu diesem Zweck behauptet er, daß Magie auf mißverständlicher Anwendung der „fundamentalen Denkgesetze" beruht. Lassen wir es auf sich beruhen, was für eine Psychologie sich Frazer ausgebaut hat, um die Ähnlichkeitsassoziation und die Berührungsassoziation zu Grundgesetzen des Denkens zu machen. Stellen wir statt dessen fest, daß es sich nach Frazer in der Magie erstlinig (nicht um Denken, sondern) um Vorstellungsbildung handelt, vornehmlich um Vorstellungs-

[1]) Vgl. K. Beth, Der Entwicklungsgedanke und das Christentum, S. 102 bis 157.

verbindung oder Ideenassoziation, nämlich um die Assoziierung von Ideen des Ähnlichen und von Ideen der Berührung in Raum und Zeit. Und dann darf man ihm ohne weiteres darin zustimmen, daß sich die Vorstellungen des Zauberglaubens ganz vorwiegend in diesen Ideenassoziationen bewegen.

Alsdann ist es aber um so auffallender, daß Frazer die Magie mit der Wissenschaft in eine Linie stellt, um sie gerade in dieser Hinsicht der Religion entgegenzusetzen. Da er diese Zusammenstellung immer wiederholt und großes Gewicht auf sie legt, sieht man, daß er tatsächlich Denkgesetze und Vorstellungsgesetze nicht bloß vorübergehend sondern beharrlich miteinander verwechselt, und zwar, indem ihm die genannten Assoziationen unter der Hand zu Operationen des kausalen Denkens werden. Aber auch hierbei wollen wir uns nicht aufhalten; wir wollen nur die Behauptung an sich ins rechte Licht stellen, daß Magie und wissenschaftliche Weltbetrachtung im Prinzip einander konform sind. Diese Behauptung stützt der Cambridger Mythenforscher auf die fides implicita der Magie, daß die gleichen Ursachen immer die gleichen Wirkungen hervorbringen. Man kann nun wohl einerseits darob streiten, inwiefern ein solcher Glaube in der Magie wirklich zum Bewußtsein kommt, andererseits darüber, inwieweit die Wissenschaft ihre kausale Betrachtung der Wirklichkeit als eine fides, wenn auch eine explicita, bezeichnet sehen will. Daß sich jedoch die wissenschaftliche Erkenntnis eines Kausalzusammenhanges nicht sofort auf eine Stufe mit einem unbewußten Empfinden einer gewissen Regelmäßigkeit, wie Magie es in sich trägt, stellen läßt, liegt auf der Hand. Hätte Frazer mit seinem Vergleiche recht, so müßte die wissenschaftliche Medizin mit dem Grundsatze arbeiten, daß die medizinische Verordnung in jedem Falle unbedingt hilft, sowie auch damit, daß die gelegentliche Unwirksamkeit durch die feindliche Maßnahme eines anderen Arztes bedingt ist.

Daß Magie und Religion einen Zug gegensätzlichen Verhaltens zueinander haben, ist durchaus richtig beobachtet; aber soweit diese Gegensätzlichkeit gleichbedeutend sein soll mit dem von Frazer angenommenen wesenhaften Gegensatze

zwischen Religion und Wissenschaft, während Magie und Wissenschaft gleichgerichtet wären, wird das Verhältnis von Religion und Magie mißverstanden. Würde Frazer die Religion direkt aus der Magie herleiten, so ließe sich solches Urteil im Zusammenhange mit den der Magie eignenden Trugschlüssen vielleicht verstehen. Da das nicht der Fall ist, da er vielmehr den Übergang zur Religion als eine Folge verstandesmäßiger Aufklärung beschreiben und als die Leistung der „kühneren Intelligenz" angesehen wissen will, so bleibt jenes absprechende Urteil über die Religion im Zusammenhange seiner Ausführungen unverständlich. Es ist ein Urteil, das von dem in diesem Abschnitte seines Werkes behandelten Gegenstande unabhängig ist. Er behauptet, zwischen Religion und Wissenschaft bestehe ein Bruch, zwischen Magie und Wissenschaft hingegen nicht.

Frazer stellt sich mit dieser Behauptung eines allgemein zwischen Religion und Wissenschaft vorhandenen Bruches auf die Seite der irrtümlichen Meinung, Religion habe die Aufgabe, die von der jeweiligen wissenschaftlichen Welterkenntnis aufgezeigten Lücken des Erkennens auszufüllen. Zu dem vorher festgestellten Fehler der Frazerschen Psychologie kommt also hier ein folgenschwerer erkenntnistheoretischer Mangel. Sein Irrtum beruht auf der Annahme, es gäbe für unser Erkennen ein (der Zukunft vorbehaltenes) restloses Durchschauen der Wirklichkeit. Er hat sich noch keine Rechenschaft darüber gegeben, daß auch die Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge und der Gesetzmäßigkeit des Geschehens noch gar keine Erklärung des Weltbestandes und des Weltgeschehens bedeutet. Den Motiven dieser noch weit verbreiteten irrtümlichen Meinung weiter nachzugehen, ist hier nicht angezeigt. Andererseits aber sei daran erinnert, in wie nahem Zusammenhange die Entwicklung der Religion mit derjenigen des Wissens bzw. der Wissenschaft steht, und wie nicht nur das Christentum gerade schon in seinem Anfange den Bund mit der Wissenschaft gesucht und gepflegt hat, und weiterhin die entwicklungstheoretische Weltanschauung mit dem Christentum unserer Tage im Einvernehmen steht, sondern wie

auch das Wachsen der Religion und die Ausbildung ihres vorstellungsmäßigen Gehaltes auf niederen Stufen religiöser Anschauung der zeitgenössischen Höhenlage der Wissenschaft nicht abgeneigt ist. Das Bewußtwerden eines Gegensatzes zwischen Religion und Weltbild ist ein Zeichen des Niederganges. Ursprunghaft lebendige Religion kennt solchen Gegensatz nicht.[1]) Primitive Religion und primitive Wissenschaft miteinander in einen Widerspruch stellen, das ist eine völlige Verkennung des ethnologischen Tatbestandes. Wenn Frazer diesen Widerspruch konstruiert, so kann das nur darauf beruhen, daß die Wissenschaft der kulturell entwickelten Menschheit mit der Religion der Primitiven in Vergleich gestellt wird, was selbstverständlich in einer historisch orientierten Darstellung unstatthaft ist.

Ferner widerspricht Frazers Theorie den nachweislichen psychischen Befunden bei primitiven Völkern. Allerdings dürfen wir uns die ersten Menschen nicht auf einer so stagnierenden oder gar rückläufigen Stufe der Lebensführung denken, wie eine große Zahl der heutigen unzivilisierten Völker sie einnimmt. Denn der Urmensch, der zunächst mit dem Schwinden des Instinkts sowie der Gewandtheit und Kraft des tierischen Organismus hinter den spezifisch animalischen Vorzügen zurückblieb, mußte in einem entsprechenden Maße seine intellektuellen Fähigkeiten lebhaft betätigen, um durch ihre Anwendung die Überlegenheit über seine Rivalen auf der Erde zu erlangen. Es ist daher schon mehrfach darauf hingewiesen worden,[2]) daß der Urmensch infolge einer relativen äußerlichen Unbeholfenheit den Tieren gegenüber weit häufiger in Not war, als die Tiere ihm gegenüber, und daß ihm dadurch tausend und aber tausend Versuche nötig wurden, durch die er lernte und sich geistig höher entwickelte. Immerhin aber dürfen wir den prähistorischen Menschen, auch in einer Zeit, wo er sich zur Magie wandte, nicht als ein Wesen mit fast

---

[1]) Zur Ergänzung darf ich auf mein Buch „Der Entwicklungsgedanke und das Christentum" (1909) verweisen.

[2]) Z. B. von Moritz Hörnes in seiner „Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft", S. 72 f.

voll entwickelten intellektuellen Fähigkeiten und Interessen ansehen, wie Frazer mit seinem Postulate einer Art kausalen Denksystems tut, aus dessen Anwendung die Magie entstanden sei. Daß sich der primitive Mensch einbildet, magische Technik vermöge die Naturprozesse zu beeinflussen, einzuleiten oder zu beendigen, ist so wenig zu bestreiten, daß diese Anschauung auch für sehr frühe Stufen geistiger Entwicklung in der Menschheit vorausgesetzt werden darf. Daß aber schon der „Urmensch" eine Generalisierung dieser seiner Vorstellung vorgenommen und gleichsam ein allgemeines „System" von Ursache und Wirkung geformt hätte, widerspricht durchaus dem Befunde der Anthropologie. So wenig wir auch über einen ursprünglichen Geisteszustand des Menschen aussagen können, so ist doch keine andere Annahme möglich, als daß das Begriffs- und Schlußvermögen nur sehr allmählich sich fortgebildet haben kann. Um so weniger stimmt Frazers Neigung, der vorreligiösen Magie eine Wertschätzung kausaler Denkergebnisse zu imputieren, in den Gesamtaufriß seiner Theorie, als er unbedenklich denselben Menschen sehr unbeholfen und sehr unwissend betreffs seiner praktischen Stellung innerhalb seiner nächsten Umgebung sein läßt.

Noch in einem anderen Punkte ist Frazer im Irrtum bei seiner Zusammenordnung von Magie und Wissenschaft und der entsprechenden Gegensetzung von Magie und Religion. Wenn er meint und mit Nachdruck immer wieder hervorhebt, der magische Mensch habe bereits in nuce die Auffassung von einer einförmigen geschlossenen Naturordnung besessen, zu welcher der Mensch später bei seiner Wendung von der Religion zur Wissenschaft zurückgekehrt sei, so ist das völlig verkehrt. Natürlich ist der Magier zunächst überzeugt, daß die gleichen Ursachen die nämlichen Wirkungen hervorbringen; und dieselbe Überzeugung hat der wissenschaftlich eingestellte Mensch; dieselbe hat aber auch der religiöse Mensch, der mit der Einfügung göttlicher Verursachung keineswegs jenen Grundsatz durchbricht, sondern von der göttlichen Ursächlichkeit eben nur ganz bestimmte Wirkungen erwartet. Daß der religiöse Mensch hierbei nicht im vorhinein weiß, wann die

von ihm angenommene göttliche Ursache tatsächlich in Wirkung tritt und welche Richtung sie einhalten wird, das hat er mit dem wissenschaftlichen Menschen im Prinzip gemein, da auch dieser „nicht ins Innere der Natur dringt" und nicht feststellen kann, wann die in ihrer Wirkungsweise nachzurechnende Energie sich jeweils in den geeigneten Kombinationen befindet, um sich wirklich zu betätigen, nicht weiß, wann Sturm und gut Wetter eintreten wird usw. Wohl aber weiß der magische Mensch sehr wohl von dem Vorhandensein eines Gegenfaktors, durch welchen seine Anschauung von der Einförmigkeit des Geschehenssystems gekreuzt wird. Dieser Gegenfaktor ist in seinem Weltbild ebenfalls magischer Art, aber der Dualismus von zwei Faktoren, einem solchen, den er selbst in seiner Hand zu haben glaubt und mit einer gewissen Exaktheit anzuwenden vermag, und einem solchen der Gegenmagie, den er nicht kontrolliert, ist für ihn unvermeidlich und gehört zur Gesamtheit der magischen Weltanschauung. Und unter diesem Gesichtspunkte gerade zeigt sich, gegen Frazer, die artliche Zusammengehörigkeit von Religion und Magie. Auch der Magier weiß von einem zweiten Faktor unsinnlicher und unkontrollierbarer Art. Nur dies muß vorbehalten werden, daß dieser zweite Faktor ebenfalls ein magischer ist.

Hieraus folgt schon, was schließlich über den Weg zu sagen ist, den Frazer dem Menschen der Vorzeit für den Übergang von der Magie zur Religion nachrechnen möchte. Dieser Weg ist sicherlich nie beschritten worden. Die Magie sei nach und nach zugunsten der Religion aufgegeben worden, so sahen wir, und zwar in dem Maße, wie sie in den Augen der Intelligenteren diskreditiert wurde. Eigentlich streitet der also bezeichnete Weg schon gegen die nahe Verwandtschaft von Magie und Wissenschaft, die ja beide nach Frazer nur verschieden entwickelte Äußerungen der nämlichen menschlichen Tätigkeitsrichtung sind. Ist Magie wirklich auf eine Linie mit der Wissenschaft zu stellen und die Religion beiden durch ihren Mangel des logisch-kausalen Denkens entgegengesetzt, wie können dann gerade die Intelligenteren von der Magie zur

Religion „fortschreiten"? Ein Widerspruch, den wir wiederum nicht sonderlich ernst nehmen dürfen, um uns nicht in Details zu verlieren. Der Weg jedoch, den der Vorzeitmensch nach dieser Theorie einschlug, ist genau genommen bloß negativ bestimmt: Der Mensch wurde an der Magie irre und sah ein, daß sie nicht die Kraft gegenüber den Naturgewalten und Elementen besitzt, die er ihr zugetraut hatte.

Man kann dem beipflichten, daß der Mißerfolg der Magie eine gute Gelegenheit ist oder doch sein kann, den Kredit der Religion zu heben. Aber eine positive Ansicht, wie Religion entsteht, ist hiermit nicht einmal im entferntesten angedeutet. In dem Mißerfolge oder Mißkredite der Magie ist weder ein formeller noch ein inhaltlicher Charakterzug der Religion beigebracht. Es handelt sich da vielmehr lediglich um die Wegräumung einer der Religion hinderlichen Potenz. Woher kam nun der Ersatz für die Magie? Wieso entstand jetzt bei Menschen, die bisher der magischen Technik gehuldigt (ich will nicht sagen plötzlich, sondern will Frazers Andeutung betonen, daß der Übergang sehr allmählich war), der Glaube an göttliche Kräfte oder Wesen? Darüber sagt uns Frazer kein Wort. Er setzt vielmehr die Annahme solcher Wesen voraus, die nunmehr (wodurch? das bleibt wieder ganz im unklaren) in den Rang von Göttern erhoben werden.

Nach alledem wäre also nicht in der Magie und nicht in ihrem Mißkredite der positive Grund des Aufsteigens religiösen Glaubens zu erblicken, sondern in einer bereits vorhandenen, rein als Produkt des Phantasiespiels längst schon entstandenen Anschauung von unsichtbaren, dem Menschen jedoch gleichartigen Wesen. Diese Auffassung ist sehr beachtenswert. Sie zeigt den grundsätzlichen Unterschied der Theorie Frazers von derjenigen der Präanimisten im engeren Sinne des Worts. Frazer hält die Magie nicht für eine direkte Vorstufe der Religion; er ist sonach auch nicht der Ansicht, die magische Anschauung als solche enthalte schon den Keim der religiösen Anschauung in sich. Er kommt vielmehr auf einen verschiedenartigen Ursprung von Magie und Religion hinaus. Halten wir diese Meinung Frazers in ihrer ganzen Schärfe

fest, so ist ihm in diesem Punkte eine evolutionistische Geschichtsfälschung gewiß nicht nachzusagen. Der tatsächlich vorhandene Wesensunterschied der beiden Geistesrichtungen ist ihm so stark zum Bewußtsein gekommen, daß er für jede eine besondere psychische Quelle annimmt, und zwar für die Religion das freie Spiel der Phantasie.

Die Richtigkeit dieser letzten These mag einstweilen dahingestellt bleiben. Wie steht es aber mit der Behauptung, die Magie sei durch die Religion verdrängt und abgelöst worden? Mir scheint, daß der gegenwärtige Befund des Nebeneinanderbestehens von Magie und Religion bei den heutigen primitiven Volksstämmen durchaus nicht zugunsten des *Golden Bough* ausfällt. Denn weder ist die Religion dort vorwiegend, geschweige denn ausschließlich im Besitze der Intelligenteren, wie es nach jener Meinung scheinen sollte, noch die Magie auf die dumpfere Masse eingeschränkt. Religion und Magie werden von den Angehörigen primitiver Kulturformen zumeist nebeneinander gepflegt, aber nirgendwo ist zugunsten der Religiosität die magische Praxis beseitigt. Derselbe Mensch, der seine Zuflucht zu Göttern nimmt, ist von der Wirklichkeit der magischen Kräfte und von ihrem Einflusse fest überzeugt. Was uns also die heutigen Naturmenschen zeigen, läßt nirgend darauf schließen, daß sie Religion besitzen und üben, weil ihnen die Magie als haltlos oder minderwertig erscheint. Eher ließe sich das Gegenteil behaupten, daß nämlich weithin die Magie die Religion überwuchert und zurückgedrängt hat — was ja freilich mit dem Rückgang der intellektuellen Betätigung zusammenhängen könnte.

Frazer begründet allerdings seine Konstruktion mit einer gewissen Kenntnis des Zustandes der Australneger. Er meint, wie schon angeführt, daß die Australier lediglich in magischen Erscheinungen und Praktiken leben und gar keine Religion kennen. Den Berichten solcher neuerer Forscher, die auf Grund eingehender Beschäftigung mit den australischen Stämmen den Glauben an Geister und selbst an ein höchstes Wesen als sehr verbreitet festgestellt haben, stellt er die frühere Angabe von Spencer und Gillen in dem ersten ihrer zwei Werke

über die Eingeborenen von Zentralaustralien gegenüber. Er weist die gegenteilige Bekundung ganz kurz ab mit der Bemerkung, daß der religiöse Glaube, den man bei diesen Stämmen fand, entweder nur die Annahme von Wesen sei, die niemals Verehrung genossen, oder einem europäischen Einfluß zuzuschreiben oder gar auf Mißverständnis zurückzuführen sei.[1]) Allein diese wohlfeilen Argumente reichen an die gut fundamentierten neueren Forschungen nicht heran, wie wir später des näheren auseinanderzusetzen haben. Der Befund bei den tiefstehenden Australnegern spricht eher dagegen als dafür, daß bei ihnen Magie ohne Religion, d. h. Magie als vor aller Religon vorhanden aufzuweisen sei.

Unklar bleibt weiterhin jener Glaube an unsichtbare und dem Menschen gleichstehende Geistwesen, den Frazer insofern als direkte Vorstufe der Religion denkt, als sich mit ihm nachträglich die Annahme solcher unsichtbaren Kräfte verbinden ließ, die zuvor allein an die magischen Operationen gebunden und nur in ihnen als wirkungskräftige Agentien angeschaut gewesen waren. Wenn aber diese den Menschen gleichstehenden Geistwesen zuvor gar keine Wirkung in der umgebenden Welt übten, so ist keine praktische Veranlassung ihrer Ersinnung vorhanden. Frazer führt diese Vorstellung allein auf die produktive Tätigkeit der Phantasie zurück und verrät hier seine nicht gelöste, nur gelockerte Verbindung mit der animistischen Theorie. Allein auch die Betätigung der Phantasie bedarf einer Veranlassung. Frazer selbst würde das heute wahrscheinlich zugeben und sich bemühen, für diese die Geistervorstellung bildende Phantasieproduktion einen Grund an irgendeiner Stelle der Lebenserfahrung aufzuzeigen. Denn er hat inzwischen in seinem Werke über den Unsterblichkeitsglauben der primitiven Völker den Leitsatz aufgestellt, daß der Götterglaube wie der Unsterblichkeitsglaube auf Erfahrung beruhe, sei es auf der Erfahrung vom eigenen Geistesleben oder auf der Erfahrung der Außenwelt.[2]) Er würde also

[1]) *The Golden Bough*, I², p. 72, Anmerk.

[2]) *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.* Vol. I (1913), p. 11 sqq.

vermutlich jene Meinung, daß sich der Mensch einmal ohne irgendwelche in seiner Erfahrung liegende Veranlassung mittels des reinen Triebes der Phantasie die Vorstellung von unsichtbaren Geistwesen gebildet habe, abweisen, und er täte recht daran.

Keineswegs soll die weittragende Bedeutung der Phantasie für die Gestaltung der Vorstellungen von diesen Geistwesen hier in Zweifel gezogen werden. Mag nun die Phantasie an sich nur gestaltende oder auch schöpferische Kraft besitzen, jedenfalls ist die Veranlassung zur Entstehung der Geistervorstellungen nicht in die Phantasie selbst zu setzen, sondern in die ihr voraufgehende und sie dirigierende Erfahrung, und das heißt in irgendein praktisches Motiv im weiteren Sinne des Worts. Vornehmlich wird dieses Motiv innerhalb der äußeren Erfahrung liegen. Dann aber haben diese Geistwesen auch von vornherein irgendwelche Beziehung zu Teilen der Welt oder Geschehnissen in der Natur.

Es will mich daher bedünken, daß man mit der Folgerung nicht fehl greife, Frazers Zugeständnis eines schon während der ausschließlich magischen Periode vorhandenen Glaubens an unsichtbare Geistwesen bedeute letztlich, daß in der Tat schon religiöse Vorstellungen dort vorhanden sind. Frazer würde seiner heutigen Anschauungsweise zufolge sicherlich zugeben, daß Religion nicht erst durch die Verabschiedung der Magie gebildet worden ist, sondern bereits neben der noch voll anerkannten Magie bestanden hat.

Damit wäre dann allerdings seine im *Golden Bough* ausgeführte Theorie gewaltig erschüttert. Sie müßte der Auffassung Platz machen, daß die Religion gar nicht erst durch die Magie und deren gesunkenes Ansehen hervorgerufen ist, daß sie vielmehr gleichzeitig mit sehr früher Magie anzusetzen sein wird. Offene Frage bleibt auf diesem Boden der Auffassung nur dies, welche der beiden Größen zuerst aufgetreten ist und welche zuerst ihre Kraft in der Menschenseele zur Geltung gebracht hat.

2. Die präanimistische Theorie nach Marett, Preuß und Vierkandt.

Frazer hatte die Magie nicht als die unmittelbare Vorstufe der Religion hingestellt, sondern nur als eine teilweise Vorläuferin, ja genau genommen nur als eine Vorläuferin der eigentlichen Kraftentfaltung der Religion, welch letztere jedoch schon ein verborgenes oder embryonales Dasein führte. Eigentlich war hiermit der extremen evolutionistischen Deutung, nach welcher sich die Religion aus der Magie heraus entwickelt haben soll, noch keine Handhabe geboten. Andererseits war jedoch dem Evolutionismus nicht widersprochen worden. Die Andeutungen über das mutmaßliche historische Verhältnis von Religion und Magie waren etwas versteckt gehalten. Die ganze Haltung Frazers fußt darauf, daß die Religion irgendwie durch die Magie vorbereitet worden sei. Er will ja gerade behaupten, daß infolge des mehr oder minder empfindlichen Fiaskos der magischen Anschauung ein primitiver Geister- und Götterglaube aufkam, der auch eine umgebildete Magie heißen kann, sofern sich der Mensch von den magischen zu den persönlichen Kräften übersinnlicher geistiger Wesen wandte.

Was bei Frazer angedeutet war, wird bei dem Bahnbrecher des Präanimismus R. R. Marett zur Theorie. In seinen beiden Aufsätzen, die in den Jahrgängen 1900 und 1904 der englischen Vierteljahrszeitschrift *Folk-Lore* unter den Titeln „*Pre-animistic Religion*" und „*From Spell to Prayer*" erschienen sind, ferner in seinem Buche „*The Threshold of Religion*" (1909, 2. vermehrte Aufl. 1914) hat er eben jene Linie der Zurückverfolgung des Werdens der Religion fortzusetzen und dabei eine ungezwungene Erklärung für die Bildung der Religion aus magischen Bräuchen zu geben versucht. In der ersten dieser Arbeiten wies er zunächst auf einige kultähnliche Vorkommnisse und Vorstellungen hin, die eine dem Animismus vorausgehende naivere Vorstellungsweise bekunden und ebenso deutlich schon die Neigung zum Animismus erkennen lassen. Er führte Beispiele von Stein-, Tier- und

Pflanzenkult, von Verehrung des Leichnams als solchen, des Blutes usw. an. Was er damit zeigen wollte, war dies: Naturobjekte, die Totenstarre usw. erregen, ohne daß irgend etwas Seelisches dabei angenommen wird, Staunen, Schauder und Ehrfurcht in bezug auf eine furchterzeugende Macht. Es dauert aber nach Maretts Meinung nicht lange, so wird diese in Gegenständen und Vorgängen empfundene geheimnisvolle Macht objektiviert und selbst personifiziert.

Wie es jedoch zu diesem Prozesse kommt, das will der Verfasser in der zweiten Abhandlung in nähere Erwägung ziehen. Er untersucht vorwiegend den Grundtrieb der Magie. Wird man mit Nutzen eine Stufe animalischer Verworrenheit zum Ausgangspunkt nehmen, um die primitivste Möglichkeit der Anschauung des Mystischen sich vorzuführen, so wird der Vergleich mit dem Tiere selbst noch besser verdeutlichen, welche praktischen Regungen es gewesen sind, die erstmalig zur Magie führten. Marett weist Frazers Begründung der Magie auf das kausale Denken zurück und verlangt statt solcher theoretischen Betrachtung mit vollem Rechte die Berücksichtigung der immer wiederkehrenden Beobachtung, daß die Theorie aus der Praxis entsteht und daß demgemäß ein einfaches praktisches Verhalten des Menschen viel ungezwungener den Weg zur Magie veranschaulichen kann als etwa das kausale Denken. Der primitive Mensch ist gewiß öfters und leichter in Wut geraten als der zivilisierte. Marett nimmt als Illustrationsbeispiel den wütenden Stier. Wenn ein Stier in Wut ist, so wird er, was auch immer die Wut veranlaßt haben mag, meinen abgelegten Rock durchbohren als das zufällig nächste Objekt, das seine Aufmerksamkeit beherrscht. Dabei braucht nicht angenommen zu werden, daß irgendwelche Ideenassoziation zu seinem Verhalten beiträgt. Nehmen wir nun statt des Tieres einen Menschen, der ebenfalls in Wut geraten ist und infolge der durch die Wut hervorgerufenen Verengung seines Bewußtseins das Bild der Geliebten, die ihn schnöde behandelte, ins Feuer wirft. Und er wünscht vielleicht in diesem Augenblicke keinem Menschen etwas Böses. Das Bild allein will er von seinem Blicke auf

immer entfernen. Keinerlei Magisches, und doch ganz das äußerliche Verhalten wie bei einer magischen Handlung; Marett will aber von einer rudimentären Magie gesprochen wissen, die der Ausgangspunkt wirklicher oder „entwickelter Magie" sein kann.

Beim Stier natürlich nicht, sondern beim Menschen. Denn worin besteht der Unterschied des menschlichen Verhaltens vom tierischen? Der Stier durchbohrt den Rock nicht mit dem Hintergedanken, mich zu treffen; im Gegenteil, er durchstößt den Rock als den ihm nächsten Gegenstand, und wenn ich glücklich genug bin, nicht darin zu sein, entkomme ich. Der Stier führt keine symbolische Handlung aus, oder er „merkt nicht" den symbolischen Sinn seiner Handlung. Er merkt nicht, daß er sich etwas vormacht, indem er seine Wut an einem beliebigen Gegenstande ausläßt und abkühlt. Er verbindet auch seine Wut nicht weiter mit dem Gegenstande. Sobald die Wut verraucht ist, wird der durchbohrte Rock dasselbe uninteressante Ding für ihn, wie es ein Rock eben für ein Wesen, das sich nur für Eßbares interessiert, ist. Der Stier weiß es nicht, daß derselbe Rock vor ihm hängt, den er eben durchbohrte. „Für ihn ist es überhaupt nicht ein Rock, sondern es sind zwei." Hingegen der Mensch, und sei er noch so tiefstehend (*a more or less brute-like man*), weiß, daß es ein Rock ist, und er wundert sich hinterher über sein eigenes voraufgegangenes Verhalten. Wie konnte er sich nur so ärgern?! Er gelangt sicherlich über kurz oder lang zur Einsicht, daß sein Tun unvernünftig war, was freilich nicht hindert, daß er bei nächster Gelegenheit ebenso verfährt, schon weil es ihm wohltut, sich auszutoben. Allein nun kann der Nebengedanke hinzutreten: Wie ich hier in Wut über meinen Feind diesem Ding tue, wie ich z. B. diesen Stock auf dem Stein zerschlage, so soll es dem Feinde selbst ergehen. So ist ein symbolischer Akt entstanden, der die Meinung involviert, der andere werde real getroffen.

Das ist aber zunächst ein ganz vager Glaube, bei dem es der Mensch nicht dauernd aushält. Gewiß hat solche Handlungsweise immer das Befriedigende, daß sie dem Menschen

University of Southern California Library

in seiner übergroßen Erregung Erleichterung bringt. Allein die Annahme, daß der Feind getroffen werde, genügt ihm nicht bei der nachträglichen Besinnung auf den Grund seines Tuns. Damit es nicht sinn- und zwecklos sei, muß er sich die Zweifel über die Unvernünftigkeit seines Tuns fortschaffen, und er setzt an die Stelle der bloßen Annahme den festen Glauben, sofern er das Ding selbst mit dem Feinde identifiziert oder den Feind in das Ding projiziert (*projectiveness*). So entsteht diejenige Form der Magie, die nach Marett die zeitlich erste gewesen ist, die Magie von Mensch auf Mensch oder speziell die schwarze Magie. Von hier aus lassen sich dann die Wettermagie und andere Formen leicht erklären.[1])

Von diesen Formen der Magie führt Marett seinen Leser weiter zu solchen magischen Handlungen, bei denen eine okkulte Macht im Hintergrunde wirksam gedacht wird. Wenn im Kampf der Speer den Feind niederstreckt, so wird diese direkte Wirkung des Speeres beobachtet. Wenn aber der Zauberer den magischen Speer bloß in die Richtung des abwesenden und außer Sehweite befindlichen Feindes schleudert und dieser bald darauf stirbt, so war der Speer für den Zuschauenden und für den Zauberer selbst bloß eine symbolische Waffe. Die tödliche Wirkung läßt sich in diesem Falle nur durch das Hinzudenken einer besonderen Kraft in dem Speere erklären. Diese Kraft kann sich der primitive Mensch, meint Marett, nicht anders als nach der Analogie seines eigenen Bewußtseins und demgemäß als Willens- oder persönliche Macht vorstellen, mindestens „quasi-persönlich". Damit sind wir auf den Weg zur Religion gekommen, indem der Zauberspruch zum Gebet wird, das menschlicher Wille an einen höheren Willen richtet.

Diese Erwägungen Maretts sind als ein bloßer Versuch zu begrüßen, die Entstehung der magischen Ideen und der Idee des Übernatürlichen durch eine psychologische Betrachtung der Lebensverhältnisse des primitiven Menschen zu begreifen. Offenbar will Marett von Religion nicht früher ge-

[1]) *Folk-Lore* XV, 141 sqq., und *Threshold of Religion* (wo die Abhandlung wieder zum Abdruck gekommen), 2. ed. (1914), p. 42 sqq.

sprochen wissen, als bis die dem Menschen überlegene wirkende Potenz als persönlicher Wille vorgestellt wird. Er bezeichnet demgemäß als die primäre Bedingung der historischen Genesis der Religion die Scheu, die in des Menschen Geist durch die Wahrnehmung des Übernatürlichen, d. h. „des Übernormalen", hervorgerufen wird, wie es ihm in seinen Verhältnissen entgegentritt. Er ist nicht abgeneigt, auf dieses Übernatürliche mit Sidney Hartland die Bezeichnung des ursprünglichen „Theoplasmas oder Gottstoffes" anzuwenden. Aber Marett will nicht mit derselben Bestimmtheit wie Frazer behaupten, daß es ein Zeitalter der Magie gegeben haben müsse, in dem Religion noch nicht da war. Er läßt die Möglichkeit dafür offen, daß Magie und Religion schon in frühester Zeit zugleich da waren. Auch wenn Magie einen Weg eröffnen kann, um durch die Idee eines Übernatürlichen die Religion hervorzubringen, so ist damit nach Marett noch nicht gesagt, daß alle Religion aus Magie stamme. Das Hervortreten des verborgenen Übernatürlichen innerhalb der magischen Anschauung ist nach ihm nicht die einzige Form von Offenbarung des Übernatürlichen. „Mit Emphase sage ich: Nein." Es gibt auch andere Wege, auf denen das Übernatürliche an den Menschengeist herantritt; einen besonderen Beitrag der Magie zum Werden der Religion bedeutet ihm die Vorstellung vom *mana* (s. 4. Kap.).[1])

Immerhin gibt aber die Darlegung Maretts zu manchen Einwendungen Anlaß. Was seine Auffassung der Magie selbst anlangt, so leidet sie offenbar an dem Fehler, alle Arten der Magie unter gleichen Gesichtswinkel zu stellen und aus einer einzigen Art entstanden zu denken. Nun aber ist gerade nicht die schwarze Magie, die von Mensch zu Mensch Unheil wirken soll, das primäre Stadium der Magie. Solche Wirkung von Mensch auf Mensch ist erst in einem relativ späten Menschheitsstadium anzusetzen. Für eine frühere Zeit scheint der Anlaß, den Marett für seine Theorie der Ausbildung der Magie voraussetzt, nicht so nahe zu liegen. Es gibt Be-

[1]) *Folk-Lore* XV, 136, 153 sq. *Threshold of Religion* (2. ed.), p. 36 sq., 57 sqq.

schäftigungen des primitiven Menschen, die dem Urzustande menschlicher Lebensformen viel näher stehen und in ihrer Ausübung regelmäßig wiederkehrende Gepflogenheiten forderten, die wirklich der natürliche Anlaß der magischen Vorstellungen gewesen sein können. Bei dem Jägerleben, das die Urmenschheit ohne Zweifel führte, kam alles darauf an, der Tiere habhaft zu werden und sie anzulocken. Die Zeiten mangelnden Wildes waren nicht selten, sondern die Regel. Immer mußte man Mittel anwenden, um die Tiere für den Schuß oder Wurf bereit zu haben. Da galt es, die Stimmen nachzuahmen, mit denen die Tiere sich selbst locken. Die nachahmende Stimme selbst erhält dadurch eine große Bedeutung; sie scheint es zu sein, die das Jagdglück bringt. So wie noch heute viele Stämme ihre hauptsächlichen Erfahrungen an den Tieren sammeln, ihre künstlerischen Motive mit geradezu erstaunlicher Einseitigkeit dem Tierleben entlehnen und die Stimmen der verschiedensten Tiere unterscheiden und nachahmen, so sind auch die Erfahrungen des Jägerlebens der Primitiven der Vorzeit für ihr übriges praktisches Verhalten von großem Einflusse gewesen. Neben der Stimmennachahmung steht die äußere Anähnlichung an die Tiere durch Einkleidung in ihre Felle, um ihnen leichter zu nahen. Und nicht aus dem tödlichen Zauber, wie ihn Marett beschreibt, entstand der Wetterzauber, sondern aus diesen Jagdgewohnheiten läßt er sich unschwer erklären und er kann aus ihnen schon zu Zeiten entstanden sein, in denen das Nachahmen der Tierstimmen selbst noch nicht einmal für etwas Magisches gehalten wurde. Der Vergleich der tierischen Stimme mit der des Wetters, mit dem Winde oder dem Regen bot sich von selbst an und die Erwägung zugleich, daß die Nachahmung des Geräusches des Regens oder des den Regen begleitenden oder heraufführenden Sturmes in der Tat Regen bringen müsse. Und von solchen magisch werdenden Veranstaltungen kann vielleicht erst der Rückschlag auf das Jägerleben erfolgt sein, indem nunmehr auch dort die nachahmende und das Tier herbeilockende Stimme selbst als mit magischer Gewalt begabt angeschaut wurde.

Beide Gepflogenheiten enthielten auch schon „Zaubersprüche" in einfachster Form von Haus aus in sich. Daß diese Zauberformeln eine Entwicklung durchmachten, unterliegt keinem Zweifel. Daß aber aus ihnen auf dem Wege solcher einfachen Entwicklung religiöse Gebete geworden wären, wie Marett annimmt, ist wenig wahrscheinlich. Vor allem müßte dann das religiöse Moment erst hinzugebracht werden, um in der dadurch umzugestaltenden Zauberformel zum Hauptelement zu werden. Denn dem Gebete fehlt das Hauptcharakteristikum der magischen Formel: das Bewußtsein, den Erfolg einfach durch die Formel erzwingen zu können.

Die Ansichten von Konrad Theodor Preuß weichen in einigen Punkten erheblich von denen Maretts ab, vor allem schon darin, daß Preuß — wenigstens nach seinen früheren Veröffentlichungen — Religion und Kunst so gut wie restlos aus dem Zauberglauben und den Zauberbräuchen, die auf verfehltem Denken beruhen, herleiten möchte. Allerdings muß sofort erwähnt werden, daß Preuß in letzter Zeit seine Auffassung erheblich geändert zu haben scheint. Der erste Band seines großen Werkes über die Nayarit-Expedition wie seine zusammenfassende Darstellung der „geistigen Kultur der Naturvölker" in der Teubnerschen Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" geben davon Zeugnis. Ehe jedoch diese Schriften herangezogen werden können, muß die frühere, mehr programmatisch gemeinte Auseinandersetzung von Preuß über das Verhältnis von Magie und Religion betrachtet werden, die zu einigen grundsätzlichen Erörterungen und Erläuterungen Anlaß gibt. Er hat in den Jahrgängen 1904 und 1905 des „Globus" unter dem Titel „Der Ursprung der Religion und Kunst" eine „vorläufige Mitteilung" veröffentlicht, in der er sich bemüht, durch eine reiche und sehr verdienstliche Stoffanhäufung aus primitiven Gewohnheiten und nicht zuletzt aus seinem Spezialgebiete, der altmexikanischen Religion und deren literarischem Niederschlage, die fundamentale Bedeutung des Zauberwesens für alle weiteren Ausbildungen geistig kultureller Erscheinungen zu beweisen.

Wir erhalten bei dieser Gelegenheit eine kurze Definition des Präanimismus in folgenden Sätzen: „Die präanimistische Auffassung des von einem toten Körper — sei es Jagdtier, Feind oder Angehöriger — ausgehenden üblen Einflusses oder Zaubers ist meines Erachtens sehr naheliegend. Man fürchtet, daß das Tote an ihm auf die Umgebung übergreift, d. h. anderes Leben mit vernichtet. Bei dem erlegten Wilde oder Feinde ist natürlich der am meisten gefährdet, der den Tod gegeben hat, nicht wegen der Rache des Getöteten — das kommt erst spät —, sondern als erstes Objekt, das dem aus dem toten Körper austretenden Vernichtungszauber ausgesetzt ist. Die Angehörigen aber sind besonders gefährdet, weil sie mit dem Toten wie sein Eigentum zusammenhängen. Dieses wird deshalb auch vernichtet, nicht um es dem Toten mitzugeben — das ist erst die postanimistische Idee —, sondern weil an dem Eigentum das Tote haftet und deshalb leicht auf andere übergehen kann.“ [1])

In ihrem Kern erinnert diese Auffassung an die von Marett. Ganz wie bei diesem ist auch hier vor jeglicher animistischen Auffassung ein bloßes Furchtmotiv angesetzt. Ohne irgendwelche Annahme von Seelischem ist „das Tote“ an sich oder das in der Totenstarre erscheinende und materiell-realistisch gefaßte Tote der Gegenstand, der die Furcht einflößt. Daß solcher Schauder uranfänglich vorhanden und in diesem Falle natürlich auch irgendwie auf das Verhalten des Menschen wirksam gewesen sein kann, wird sich ebensowenig bestreiten wie beweisen lassen. Es bleibt eine Hypothese, die schwerlich durch das Vorkommen ähnlich motivierten Schauders unter den heutigen Primitiven erhärtet werden kann. Wenn auch der primitive Mensch einen ziemlichen Verwandtschaftsgrad zwischen sich und dem Tiere annimmt, so ist doch auch für ihn der tote Körper eines Menschen etwas anderes als der tote Körper eines Tieres. Mit dem toten Menschen verbinden ihn andere gemeinsame Interessen als mit dem Tiere. Das ist eine Grenze, die auch durch alle Formen der

[1]) Globus, Bd. 86, S. 361.

Verähnlichung mit dem Tiere nicht aufgehoben wird. Etwas anderes ist es ja, wenn ein bestimmtes einzelnes Tier mit dem Leben eines menschlichen Individuums zur völligen Einheit verbunden geglaubt wird. In diesen Fällen bedeutet der Tod des Tieres, ebenso wie das Zerspringen des Lebenssteines, zugleich den Tod des betreffenden Menschen selbst. Aber wo diese Besonderheit nicht vorliegt, da wird der Eindruck des toten Menschen, mit dem er die Bedürfnisse und Interessen teilte, ein anderer sein und auch für den prähistorischen Menschen ein anderer gewesen sein als der des toten Tieres. Daher kann wohl der erkaltete Körper eines Tieres das präanimistische Schaudern erwecken, allein der tote Mensch wird schwerlich nur durch „das Tote", durch die anzuschauende tote Masse als solche zur Furcht vor einer ihn verderbenden Zauberkraft verleiten. Wie man jedoch auch hierüber denken mag: daß „präanimistische" Affekte vorhanden waren, ist von Preuß mit sicherem Griffe meines Erachtens aufgezeigt.

Die Behauptung von Preuß jedoch, daß, wie alle bildenden Künste und die Religion, so auch die Sprache auf zauberische Ideen zurückzuführen sei[1]), ist ebenso unbegründet wie neu. Haben doch schon Tiere Ansätze zu einer „Sprache", die sie zum Zwecke von Mitteilung anwenden. Aus dieser tierischen Anlage zur Sprache entwickelte sich das menschliche artikulierte Sprechen im Zusammenhange mit der Begriffsbildung, die mit der intellektuellen Entwicklung erfolgte.[2]) Es ist eine Übertreibung zugunsten seiner magistischen Theorie, wenn Preuß das Streben nach psychischer Mitteilung auszuschalten sucht, um auch für die Entstehung der Sprache Zauberideen verantwortlich zu machen. Die Nachahmung von Naturgeräuschen und Tierstimmen führte, wie wir oben sahen, gelegentlich zu Zaubervorstellungen, aber nicht zur Sprache, deren Wesen eben die Mitteilung ist.

---

[1]) „Ebenso ist die Sprache nicht aus dem Streben nach Mitteilung entstanden, sondern um durch Nachahmung des einer Substanz zukommenden Geräusches dieses (das Geräusch? Soll es nicht heißen: diese?) in seine Gewalt zu bekommen." (Archiv für Religionswissenschaft IX, 102.)

[2]) Vgl in meinem Buche „Der Entwicklungsgedanke und das Christentum" (1909), S. 130ff.

Auch die Tänze der primitiven Völker haben nach Preuß durchweg in Zauberpraktiken ihren Ursprung gehabt.[1]) Man hat sich ja seit langer Zeit gewöhnt, von Zaubertänzen bei diesen Völkern zu sprechen. Einige dieser Tänze sind auch ganz augenscheinlich in den Dienst der Magie gerückt, andere sind sogar mit tagelangen zeremoniösen Festen verbunden, und einige solcher Tänze sind höchstwahrscheinlich in magischem Sinne ausgebildet worden. Mit der Verallgemeinerung dieses Verständnisses der Tanzsitten müssen wir jedoch sehr vorsichtig sein.

Für seine Grundvorstellung, daß sich die Gepflogenheiten der höheren Kultur wie Kunst und Religion aus der Zauberei herausgebildet und dann den zauberischen Habitus allmählich abgestreift hätten, ist für Preuß die Meinung maßgebend, daß diejenigen Handlungsweisen des Menschen, die zauberischen Ursprungs sind, diese ihre Herkunft für immer verleugnen können. Er meint, man könne von sehr vielen gewöhnlichen Tätigkeiten des Menschen voraussetzen, daß sie einst in der Verbindung mit Zauber und zum Zweck magischer Resultate geübt wurden. Dann streifen sie diesen ihren eigentümlichen Ursprung vollkommen ab und kehren nie wieder zu ihm zurück, weil der Zauberglaube etwas nur Primitives ist, das später überwunden wird. „Sind erst gewöhnliche Verrichtungen aus dem Zauberbann des Aberglaubens heraus, so kommen sie auch nicht wieder hinein. Das heißt: Aller Zauberglaube ist ganz früh anzusetzen."[2]) Angesichts dieser Behauptung ist zweierlei zu erinnern. Erstens sind die magischen Vorstellungen viel zäher, als in diesen Worten angenommen ist. Diese Zähigkeit ist es ja, die die Magie nicht aussterben läßt und selbst auf hoher Kulturstufe sie wieder mit einer fortgeschrittenen Religion verquickt, ja bei erschlaffender religiöser Haltung neu erstehen läßt. Zum anderen fehlt dem Präanimismus von Preuß die Ergänzung durch den Prämagismus. Er möchte die Zauberei „ganz früh" ansetzen, was

[1]) Globus, Bd. 87, und „Die geistige Kultur" usw., S. 82—85. Der Tanz „hat ursprünglich stets einen magischen Wert" (S. 85).

[2]) Archiv für Religionswissenschaft, Bd. IX, 100.

heißen soll, daß ihre Entstehung möglichst bis in die Urzeit zurückzuverfolgen sei. Hiergegen ist freilich vom Standpunkt der Ethnologie nichts einzuwenden, wohl aber gegen die Meinung, daß der Rückfall in die magische Auffassung eines Brauches ausgeschlossen sei. Und die wenigen Konzessionen, die Preuß einem Prämagismus macht, genügen nicht, um die Zauberei in ihrem Wesen zu begreifen. Das wird auch durch folgendes Beispiel deutlich, mit dem er seine letzterwähnte Behauptung zu stützen meint.

Bei den Hupa-Indianern müssen die erlegten Hirsche ganz vorschriftgemäß zubereitet, serviert und gegessen werden, sonst laufen die anderen Hirsche dem Jäger nicht mehr in den Weg. Das Beispiel ist Goddards Werke „*The Hupa*" entnommen. Preuß sagt, diese Gepflogenheit kann nicht aus Küche- und Speisegewohnheiten entstanden sein, sondern es müsse ihr der Glaube vorausgegangen sein, daß die Reste bzw. Teile des erlegten Tieres das gleichartige Wild anziehen.[1]) Mir scheint, durch diese Betrachtungsweise werde der historische Sachverhalt umgekehrt und der heutige Sinn des Brauches, der ein historisches Akzidens ist, in die älteste Zeit zurückdatiert. Daß solcher Glaube jetzt mit jenen umständlichen Manipulationen der Zubereitung des Wildes verbunden ist, besagt nicht, daß er ihre Veranlassung war. Ein Brauch entsteht durch unmittelbare Lebensbedürfnisse. Die Gewohnheiten des Lebens entstehen aus vitalen, konkreten Anlässen. Der große Märchen- und Sagenschatz, den wir schon heute aus dem Geistesleben der Primitiven besitzen, ist voll von Beispielen dafür, daß erst nachher die sagenhafte oder „abergläubische" Deutung hinzugefügt wurde. Daß Teile des Wildes, vom Jäger getragen, ihn gegen das Wild stark machen oder auch das Wild herbeiziehen (daß der „Seelenstoff" den Seelenstoff anzieht), ist etwas ganz Gewöhnliches. Aber auch dieser Glaube ist ja nicht primär. Ihn für primär erklären heißt, die animistische Anschauungsweise vor die Magie rücken. Er ist aus der ganz verbreiteten Gewohnheit er-

[1]) Archiv für Religionswissenschaft a. a. O., S. 101.

wachsen, sich mit festen Teilen der erlegten seltenen Exemplare des Wildes zu schmücken (die Frauen haben diesen Schmuck in der Regel nicht), und diese Gewohnheit wiederum entsprang nicht nur dem Schmuckbedürfnisse, sondern dem Bewußtsein der „Schneidigkeit". „Wir dürfen deshalb schließen", sagt K. v. d. Steinen[1]), „daß der Mensch zuerst den Begriff der Trophäe entwickelte, indem er sich von den Teilen der Beute, die ungenießbar waren, sich aber gut konservieren und tragen ließen, nicht trennte, sondern sie zur Anerkennung für die Mitwelt aufbewahrte und an seinem Leibe anbrachte." Und auch wenn sie ihm gleichzeitig zum Talisman wurden, der seiner Stärke die des Wildes hinzufügte und sein Jagdglück garantierte, so bedurfte es doch, um dies zu erreichen, keineswegs der umständlichen Manipulation der Zurichtung des Mahles selbst. Und ist es denn etwas so Seltenes, daß gutes Wild nach besonderen Vorschriften zerlegt und zugerichtet werden muß? Wird nicht auch in moderner Küche auserlesenes Wildbret vom Augenblick des Tötens an bis zum Genusse mit besonderen Riten behandelt? Auch heute läßt ein weidgerechter Jäger die Leber sich mit Tannennadeln zubereiten und was dergleichen Zeremoniell mehr ist.[2]) Die bei Primitiven oft äußerst komplizierten Regeln für die Zubereitung, Zerlegung und Verteilung der Nahrung erklärt sich zum großen Teil aus sozial-ökonomischen Gründen. Dazu kommt häufig das Motiv der Hochschätzung

[1]) Archiv der Religionswissenschaft a. a. O., S. 181. Vgl. auch Ch. Hose and W. McDougall, The Pagan Tribes of Borneo (1912), Tom. II, 18, über Nashornvogelfedern als Schmuck des Kriegers.

[2]) Beachtenswert ist speziell für die Jagdgewohnheiten folgende Bemerkung in Alwin Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger (2. Aufl. 1889, Bd. I, 460): Nach Erlegung des Hirsches „hatte der Jäger erst recht seine Kunst zu zeigen. Es galt, das Tier kunstgerecht zu zerlegen, die Kurie zu machen, d. h. den Hunden ihren Anteil zu geben, und dann den Zug mit dem erbeuteten Wilde zu arrangieren . . . Sehr anschaulich schildert uns Gottfried von Straßburg, wie es dabei zugehen mußte. Der junge Tristan sieht mit Unwillen, wie die Jäger des Königs Marke den erlegten Hirsch auf die vier Beine legen und sich anschicken, ihn wie ein Schwein zu vierteilen" usw. Ich glaube, daß diesen höfischen Sitten durchaus keine magischen Vorstellungen zugrunde liegen, vielmehr kommt in ihnen ein eigentümlicher Gefühlston zum Ausdruck.

eines seltenen Fleisches, das auch wir „mit Andacht" zu essen uns vornehmen, ohne daß gerade in diesem Ausdrucke ein magischer oder religiöser Gedanke anklänge. Zu den sozialökonomischen Argumenten gehört nicht zuletzt eine durch den Speisenritualismus geübte Zügelung der Gier, der Unmäßigkeit, und das auf diese Weise auferlegte gelinde und versteckte „Tabu" bedeutet, wie australische Stämme aufs klarste beweisen, den Weg zu vorteilhafter Ausnutzung des vorhandenen Nahrungsmittels.

Kurzum: Die Magie hat ursprünglich keinen anderen Wurzelboden als die Lebensgewohnheiten der Menschen, die aus bestimmten Lebensbedürfnissen entsprangen. Diese sind der Unterbau der Magie. Auf diese prämagischen Gewohnheiten setzte sich die magische Vorstellung durch irgendwelche Kombinationen, wie wir später sehen werden. Weit jünger wieder ist die magische Theorie, die nun gleichsam künstlich und bedacht magische Gesichtspunkte in die Handlungen einfügt. Das hat auch Preuß offenbar empfunden, wenn er andeutet, daß die Theorie von einer allgemeinen Zauberkraft erst spät gebildet sei. „Den Anfang (dieser Vorstellung von der Zauberkraft) bildet natürlich der Glaube an die Zauberkraft von einzelnen Körperteilen und bestimmten Handlungen. Namentlich herrschen von jeher die Meinungen, daß aus den Öffnungen des Körpers Zauberkraft und Zauberstoff austrete, z. B. der Atem aus der Nase, der Hauch, die Töne oder der Speichel aus dem Munde, der Kot aus dem After, der Urin und geschlechtliche Ausscheidungen aus den Genitalöffnungen."[1]) Preuß hat das Verdienst, den Zauber zutreffend beschrieben zu haben: „Aus allen Tatsachen der Zauberei ergibt sich, daß sie nur bestehen kann, wenn dem zaubernden Menschen ein Begriff über die Tragweite seiner Kraft vollkommen abgeht. Der Jäger, der Krieger ist nicht absoluter Herr seiner Waffe, noch viel weniger vermag er zu übersehen, welche Ursachen ihm das Wild oder den Feind herbeiführen oder fernhalten. Es ist charakteristisch, daß die Tschiroki

[1]) Globus, Bd. 86, S. 322.

meinen, ohne die Anwendung von Zaubersprüchen überhaupt nichts erlegen zu können." Weiter hat Preuß schon in seinen ersten einschlägigen Arbeiten auch in der Frage nach der Entstehung der zauberischen Bräuche einen bedeutsamen Schritt vorwärts getan, sofern er gegen die animistische Theorie, die den Zauber aus Seelenvorstellungen ableiten will, ganz entschieden protestiert. Im Zusammenhange damit lehnt er auch ab, daß erst mit dem Glauben an eine den Menschen überlebende Seele oder an Geister aller Art die Idee des Überweltlichen oder „Überirdischen" entstehe, und daß aus diesem Glauben erst die rohesten Formen dessen hervorgehen, was uns Religion ist.

Noch entschlossener als Marett macht Preuß für die Entstehung der Religion andere Prozesse neben dem Emportauchen aus der Magie geltend. In seiner schon erwähnten Schrift „Die geistige Kultur der Naturvölker" spricht er im 3. und 4. Abschnitt über solche Wege des Werdens der Religion. Zunächst erscheint zwar auch hier die Weiterbildung der Zauberei zur Religion als der gewiesene Weg. Von Marett klingt es durch: „Der Zauberspruch wird zum Gebete". Aber es sind zwei nebeneinander herlaufende Richtungen der Entwicklung, die sich zu diesem Wege vereinigen. „Einmal ist es die immer wachsende Macht der äußeren Erscheinungen und damit in engster Verbindung ihre Ausgestaltung als Persönlichkeiten und andererseits die Unfähigkeit, die Hilfsmittel der eigenen zauberischen Fähigkeiten weiter zu steigern, als es durch schamanistische Ausbildung möglich war."[1]) Das sind freilich dieselben Gesichtspunkte, die auch Frazer geltend machte, aber sie treten hier in anderer Reihenfolge und in anderer Betonung auf. Die zweite der von Preuß genannten „Richtungen" kommt der Frazerschen Unzulänglichkeit der Magie und dem in sie gesetzten Mißtrauen gleich; die erstgenannte Richtung nimmt das vorweg, was bei Frazer die positive Ergänzung der durch jenes empfundene Mißtrauen entstandenen Lücke bedeutet: die Zuflucht

[1]) Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker, S. 35 f.

zu Geistern, die an die Stelle der magischen Kräfte treten sollen.

Allein die Auffassung von Preuß unterscheidet sich ebenso wesentlich wie vorteilhaft von derjenigen Frazers. Einmal ist ihm der Geisterglaube nichts Zufälliges und kein grundloses Phantasieprodukt. Er bildet sich als die Anerkennung persönlicher Mächte, die in den Naturgewalten repräsentiert sind. Zum anderen ist dieser Geisterglaube schon sehr frühzeitig selbständig hervorgetreten, und die Religion hat somit eine eigene Wurzel, die nicht aus der Magie ihre Nahrung zieht. Nun sagt freilich auch Preuß kurz und bündig, daß diesen Geistwesen die Ableistung solcher Verrichtungen zugewiesen wurde, die man bisher bloß durch zauberische Manipulationen zu verwirklichen versucht hatte. Auch Preuß faßt ein Entwicklungsstadium der Magie ins Auge, wo man zu Geistern seine Zuflucht nimmt, weil man an der Magie irre geworden ist; und da werden „die zauberischen Handlungen der früheren Zeit", soweit man sie beibehält, „allmählich als Anordnungen der Gottheit aufgefaßt". Ja, Preuß meint auch, diese Entwicklung müsse auf dem angegebenen Wege dahin fortgehen, daß durch den Götterglauben die Magie ganz ausgeschaltet werde; nur sei „diese Entwicklung auf primitiver Stufe durchaus noch nicht zum Abschluß gebracht".[1])

Ich möchte nur die Frage anfügen, wo überhaupt ein Volksleben vorhanden sei, das den Abschluß einer solchen Entwicklung zeige. Und wenn es denn wirklich ein solches Volksleben als Ganzes nicht gibt — obschon innerhalb unserer christlichen Kultursphäre die magische Anschauung den offiziellen Namen „Aberglaube" führt —, dann bleibt zum mindesten etwas Unbeweisbares, was in der These von der Selbstzersetzung des magischen Glaubens behauptet wird. Die Magie wird durch andere Mächte zersetzt, aber nicht dadurch, daß sie selbst von sich aus an ihrer eigenen Kunst irre wird. Auch wo die Magie nicht vom Gefühl eigener Ohnmacht gedrückt wird, verbindet sie sich mit dem Glauben an Geistwesen, die den

[1]) a. a. O., S. 36.

magischen Erfolg garantieren. Man braucht jenes Schwächebewußtsein nicht zu verallgemeinern, um dann von einer Ablösung der Magie durch die Religion sprechen zu können. Ja, man darf ein solches Schwächebewußtsein nicht einmal sehr stark betonen; und Preuß hätte das bei seiner Gesamtauffassung gar nicht nötig.

Vielmehr hat Preuß selbst seine Auffassung neuerdings mittels des Gedankens der mana-Kraft ausgestaltet. „Der primitive Mensch fühlt sich von übernatürlichen Kräften umgeben, die für ihn sorgen, wenn sie sich ihm offenbaren und er zu ihnen in dauernde Beziehungen treten kann." Dieselben sind teils freundlich, teils feindlich. Den ersteren kann der Mensch durch kultische Zeremonien helfen, und er kann sie veranlassen, zur rechten Zeit in der richtigen Weise tätig zu sein, die anderen kann er durch ähnliche Mittel unschädlich machen. Die Hauptsache ist, „daß die übernatürlichen Mächte, die der Mensch in die Dinge hineinlegt, nur als Teil einer die Welt durchdringenden unpersönlichen Macht angesehen werden. Diese Idee einer Allkraft ist aber nicht eine Folgerung aus den im Glauben erfaßten Einzelmächten, sondern eine mit ihnen zugleich erlebte, ergänzende Vorstellung, wodurch diesen ihr Platz in der Gesamtheit angewiesen wurde. Sie ist auch keineswegs abstrakt, etwa in der Weise, wie der moderne naturwissenschaftlich denkende Mensch Kraft und Stoff unterscheidet. Das Kennzeichen des Primitiven ist vielmehr die Vermischung dieser beiden Begriffe, wodurch sich seine verhältnismäßige Gleichgültigkeit gegen die Form überhaupt erklärt. Und so kann auch die Macht schlechthin bei den Naturvölkern nicht abstrakt und substanzlos sein, obwohl sie sehr wohl von ihnen unpersönlich vorgestellt zu werden vermag."[1])

Hiermit ist wiederum, wie schon in dem Buche über die primitive Geisteskultur, ausgesprochen, daß der Prozeß der Personifizierung nicht erst einer Reihe animistischer Vorstellungen zu seiner Voraussetzung bedarf. Vielmehr scheint es viel natürlicher, daß der Mensch auf sehr früher Stufe immer-

[1]) Preuß, Glauben und Mystik, S. 27 und 29.

hin ein solches Ichbewußtsein besaß, daß er „von dem eigenen mit Willen begabten Ich ausgehen" konnte, um mittels dieser reflektierenden Tätigkeit die Wirkung der Kräfte der Umwelt zu erklären.[1]) Diese vom Ichbewußtsein ausgehende Reflexion erscheint sonach bei Preuß als die für die Bildung religiöser Vorstellungen grundlegende psychische Funktion. Durch diese wertvolle Erkenntnis unterscheidet sich der Preußsche Standpunkt fundamental von dem der übrigen Präanimisten. Diese Eigenart der Auffassung von Preuß hängt schließlich mit seiner richtigen Ansicht zusammen, daß zum Wesen der Religion ein bestimmtes, ehrfurchtsvolles Verhalten des Menschen zu einer höheren Macht gehört. Die Idee dieser Mächte selbst aber verdankt nach Preuß ihren Ursprung nicht nur der an Einzelerscheinungen gemachten Erfahrung, sondern es treten schon sehr früh komplexe Gottesauffassungen auf, noch vor der Beachtung von Einzelheiten, einzelnen Gestirnen usw. So tritt Preuß kräftig der animistischen Theorie Tylors entgegen und findet, daß mythische Anschauung, Fetischismus, Totemismus an sich gleichwertige Triebfedern im Entwicklungsgange der Religion sein mögen.

Alfred Vierkandt ist durch die zuerst erwähnte Abhandlung von Preuß angeregt worden, in derselben Zeitschrift „Globus" über dasselbe Thema Betrachtungen niederzulegen, welche in bestimmter Richtung Ergänzungen brachten.[2]) Rückhaltloser als Preuß schon damals es wollte, suchte Vierkandt den Nachweis zu führen, daß die Zauberhandlung, überhaupt die ganze Zauberei älter als die Religion ist und als ihre Vorläuferin betrachtet werden kann. Er betont deshalb schärfer als Preuß und teilweise, ohne jedoch das auszusprechen, gegen ihn, daß die Zauberhandlung ursprünglich und in ihrem Kern von aller Vorstellung übersinnlicher Wesen frei ist. Vor allem geht aber Vierkandt über die Grenze, die sich Preuß steckte, dadurch hinaus, daß er die von diesem

[1]) Die geistige Kultur, S. 39.

[2]) „Die Anfänge der Religion und Zauberei", Globus, Bd. 92 (1907), Nr. 2 bis 4.

unberücksichtigt gelassene Frage nach dem Ursprung der zauberischen Handlungen in Angriff nimmt. Vierkandt ist bis zum eigentlichen Problem selbst vorgedrungen und hat an seiner Aufhellung mit Erfolg gearbeitet. Tadelt er mit Recht an Preuß' erstmaligen Ausführungen im „Globus", daß bei ihm die Zauberei von vornherein als fertig gegebenes Gebilde erscheint und als eine ungeheure Macht, die in der fernen Urzeit die Menschen vollständig beherrscht habe, so ist ihm zugleich klar geworden, daß über das Wesen und die ursprüngliche Gestalt des Zauberwesens nicht durch einfache Feststellung ethnologischer Tatsachen Aufschluß gegeben werden kann, sondern nur durch die „Rekonstruktion des Nacheinander aus dem Nebeneinander". Daher orientiert Vierkandt seine Abhandlung historisch und stellt über sie gleichsam das Motto: „Neue Kulturgüter, neue Sitten, neue Vorstellungen usw. entstehen selten aus dem Nichts, sind also selten etwas vollständig Neues. Sie haben in der Regel eine Vorgeschichte, indem sie an Vorhandenes anknüpfen." Das ist der Gedanke, dem Vierkandt in seinem Buche „Die Stetigkeit im Kulturwandel" (1908) eine besondere Erörterung gewidmet hat.

In Befolgung dieser Methode ist nach Anknüpfungen und Anlässen der Zauberei in älteren Zuständen und Anschauungen zu suchen, damit Sprünge in der Auffassung der heutigen Zustände vermieden werden. Vierkandt sucht etappenweise von den entwickeltsten Formen der Zauberei auf die einfachsten zurückzugehen und konstatiert zunächst hinter dem Fernzauber die Stufe des Nahzaubers. Der Nahzauber setzt aber bereits „die Vorstellung einer Zauberkraft als einer besonderen spezifischen Wirkungsweise" voraus. Die relativ einfachere Form haben wir da, wo „dieser Gegensatz zwischen magischer und profaner Kausalität noch nicht schroff ausgeprägt, vielmehr erst im Werden begriffen ist". Was unter dieser Stufe verstanden werden soll, gibt er folgendermaßen an: „Es gibt in der Tat eine Reihe von einschlägigen Handlungen, bei denen die Verwandtschaft mit den Verfahrungsweisen des praktischen täglichen Lebens so groß ist, daß wir sie im entwicklungsgeschichtlichen Sinn als Zeugen eines allmählichen

Hervorgehens der Zauberei aus der natürlichen Wirkungsweise auffassen müssen."[1]) Im Einklang hiermit stellt Vierkandt „in aufsteigender Reihe folgende drei Typen von Handlungen hinsichtlich des Grades ihrer Zweckmäßigkeit und ihres Zweckbewußtseins" fest: 1. Die Stufe der Ausdrucksbewegungen, wo von einem Willen, eine bestimmte Wirkung zu erzielen, erst im letzten Stadium der Aktion die Rede ist. 2. Die Stufe der Analogiehandlungen. 3. Die Stufe des reflektierten Handelns. Zutreffend zeigt er an einigen Formen des ersten Typus, daß es sich „ursprünglich lediglich um Reaktionen des geängsteten Gemütes gehandelt habe, die... noch keinen bestimmten Zweck hatten". „Das erregte Gemüt entladet sich in Abwehrhandlungen, die sich nicht weit von dem Charakter einfacher Reaktionen entfernen und in ihrem Inhalt von der Analogie des täglichen Lebens bestimmt sind."

Hätte Vierkandt sich bemüht, die hier verzeichneten Fälle eingehender zu analysieren, so würde seine Vorstellung über die Herkunft der Zauberei wesentlich an Deutlichkeit gewonnen haben. Mir scheint, er würde dann auch das Verhältnis von Zauberei und Religion nicht mit so allgemeinen Ausdrücken erledigt haben, wie er es im letzten Abschnitte seiner Abhandlung tut, den er überschreibt: „Die ältesten Vorstellungselemente der Religion." Diesem geht der Abschnitt „Über die Anfänge des Kultus" voraus (S. 61 f.). Aus diesem greife ich nur die Anschauungen heraus, die Vierkandt über das Gebet äußert, da seine Ausführungen über Mysterien und Kulte nicht mehr in demselben Maße die Anfänge betreffen. Gebet aber im weitesten Sinne des Wortes ist von allem, was

[1]) Ich hebe diese Sätze Vierkandts ausdrücklich hervor, um zu zeigen, daß es ihm in der Tat um die Aufdeckung der letzten prämagischen Ursprünge der Zauberei zu tun ist. Gegenüber der Verkennung dieser Tatsache durch Wilhelm Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee I 464 ff.) ist es nötig festzustellen, daß Vierkandts Verdienst um das Problem der Magie gerade in dem Zurückgehen auf prämagische Zustände besteht. Allerdings ist, offenbar durch eine Korrektur des Manuskripts, gerade das sinngemäße Verhältnis zwischen den soeben zitierten Sätzen nicht stilistisch deutlich ausgeprägt worden. Aber an solchen Mangel darf man sich nicht halten, wenn es auf die Feststellung des dem ganzen Aufsatze zugrundeliegenden Gedankens ankommt.

wir Religion nennen, unabtrennlich. Wo wir Religion auch nur in rohesten Zügen finden, da müssen wir das Gebet in irgendwelcher Form vermuten. Deshalb will auch Vierkandt das Gebet aus dem Zauber ableiten, da er ja die Religion überhaupt von ihm herleitet. „Der Ausgang des Gebetes liegt in der Vereinigung der beiden Formen des Rede- und Namenzaubers, von denen die eine sich zu der Bitte an die Gottheit, die andere zur Anrufung von deren Namen entwickelt."

In dieser Behauptung erkenne ich eine völlige Umkehrung des wirklichen Verhältnisses. Denn nicht wird aus dem Namenzauber das Gebet, wohl aber wird das Gebet verfälscht durch magische Anwendung. Natürlich ist es sehr einfach, darauf hinzuweisen, daß innerhalb der magischen Übung der Hauchzauber eine besondere Stelle hat. Welche der zahlreichen Formen des Hauchzaubers hier in Betracht zu ziehen sei, erläutert Vierkandt nur dahin, daß der durch das Anblasen von Gegenständen ausgeübte Hauchzauber gemeint ist. Mit diesem sollen sich unwillkürlich Worte verbinden, und so entsteht der Redezauber. Wir werden also vornehmlich an das in der primitiven Medizin sehr häufige Anblasen des Kranken durch den Schamanen denken, einen Brauch, der gewiß nicht aus der Vorstellung der „Hauchseele" entstanden ist, sondern ganz einfach auf der beruhigenden und lindernden Wirkung des Hauches beruht. Aber auch das Ausblasen des Atems in der Richtung auf einen anderen zum Zeichen der Verachtung ist unter Primitiven sehr gebräuchlich, und daraus kann eine feindliche Magie mittels Hauchens abgeleitet werden. Daß aber gerade der Hauchzauber von Worten begleitet sei und zum Redezauber werde, ist wenig verständlich, denn beim Hauchzauber werden die Mundorgane anderweitig in Anspruch genommen, und die Rede kann nur folgen (oder vorangehen). Hingegen ergibt sich der Zauberspruch weit ungezwungener als Begleitung magischer Manipulationen, und das Besingen des Speeres oder Knochens[1]) ist gewiß nicht als eine Form des Hauchzaubers anzusehen.

---

[1]) a. a. O., S. 42.

Dies zur faktischen Richtigstellung. Was aber die Konstruktion anlangt, die Vierkandt hier zur Erklärung der Entstehung des Gebetes benutzt, so ist auch mit der Kombination von Hauch- und Wortzauber nichts gewonnen. Das Gebet kann nun einmal nicht gesprochen werden auf der Anschauungsstufe der Magie, und wo diese Anschauungsstufe in die Religion eindringt, da nimmt sie dem Gebete sein Wesen und verkehrt es zum Zauberspruch, der die höhere Macht bändigen und zwingen will, statt sich ihr zu beugen. Beten kann der Mensch nicht zur Zauberkraft, und aus der magischen Formel kann nie ein religiöses Gebet werden. Es führt kein gerader Weg *from spell to prayer*. Das Empfinden des Betenden ist ein völlig anderes als das des Zaubernden. Anschauung und Empfindung und Gesinnung müßte geändert werden, wenn aus dem Zauberspruch ein Gebet werden sollte. Diese vom Wesen der Religion aus sich ergebende Folgerung hätte der Verfasser ziehen sollen, indem er die zuvor von ihm angeführten Beispiele des Gebetes näher untersuchte, die ihm dessen „Ursprünglichkeit" bekundeten: „Gewisse einfache Formen des Gebetes erscheinen freilich als ursprünglich. Wir finden z. B. bei den Neuholländern gewisse keimartige Formen desselben, bei denen Geister noch durchaus nach Menschenart und anscheinend in völlig impulsiver Weise angesprochen werden." Wenn Vierkandt in diesen Gebeten „die einfachen Nachbildungen des sprachlichen Verkehres zwischen Menschen" findet, so ist das ganz richtig. So ist aber das Gebet überhaupt zu beurteilen, was seine äußere Form anlangt.

Die Frage, welches die älteste Form der Vorstellung von einer übersinnlichen Welt sei, beantwortet Vierkandt dadurch, daß er, von der Magie herkommend, auf dem Wege zum Animismus diesem noch zwei weitere „einfachere Entwicklungsstufen" voraufgehen läßt. Die niedrigste ist ihm „die allgemeine Vorstellung von Stoffen oder Körpern, die mit einer besonderen Kraft ausgestattet sind — von zauberkräftigen Substanzen, wie wir von unserem Standpunkt aus sagen würden"; die nächst höhere besteht in der „anthropomorphischen oder, allgemein gesagt, in der analogisierenden (ego-

zentrischen) Auffassung der Natur". Das sind zwei Stufen der Vorstellung von etwas, das über das gewöhnliche, greifbar sinnlich gegebene, bloß materielle Sein hinausführt, ohne daß von Seele dabei die Rede wäre. Daran fügt sich als dritte Stufe, von der Magie an gerechnet, der Animismus, und zwar wahrscheinlich zunächst die Vorstellung einer menschlichen Seele.

In diesem letzteren ist Vierkandt unbedingt zuzustimmen, und es ist zu begrüßen, daß er auch hier eine Reinigung der mannigfachen, wild wuchernden Theorien des Animismus anstrebt. Ebenso beachtenswert ist es, wenn er[1]) erklärt, die ersten beiden Stufen brauchen nicht zeitlich voneinander unterschieden zu werden, es solle sich vornehmlich um eine begriffliche Unterscheidung handeln. Auf die Vorstellung von der allgemeinen „Zaubersubstanz" kann erst im vierten Kapitel eingegangen werden. An dieser Stelle will ich mich begnügen, das Bestreben Vierkandts hervorzuheben, wirklich auf die ältesten Formen von Vorstellungen eines übersinnlichen Seins zurückzugehen. W. Schmidt möchte[2]) ihm diesen Vorzug streitig machen. Vierkandt hat, wie schon gesagt wurde, keineswegs behauptet, daß der Ursprung der Zaubervorstellungen in der ungeschiedenen Vermischung von profaner und zauberischer Kraft liege. An dieser Stelle aber spricht er nicht vom Ersten, das als Zaubervorstellung auftritt, sondern von dem Anfange der Vorstellung des Übersinnlichen. Da ist jedenfalls das eine anzuerkennen, daß er, unvoreingenommen durch landläufige Theorien, die Einsicht ins Übersinnliche auf einer sehr frühen Stufe anzusetzen bereit ist, wo sowohl Zaubervorstellung wie auch Anschauung von einer persönlich gedachten übersinnlichen Kraft nebeneinander bestehen können. Allerdings ist er nicht dazu übergegangen, die Idee des Übersinnlichen selbst zu präzisieren. Für ihn sind jene Ansätze bloß Vorstellungen von einer Zauberkraft. Daß es darüber hinaus in jenen Kulturkreisen auch Vorstellungen von etwas Übersinnlichem gibt, das entweder gar nicht oder

---

[1]) a. a. O., S. 63, Anm. [2]) W. Schmidt, a. a. O., S. 471.

durchweg in den Dienst der magischen Praxis gestellt wird, hat er noch nicht beachtet. Indes Vierkandt hat bereits in jener Abhandlung eben das deutlich ausgesprochen, was von Preuß 1905 andeutungsweise, in seiner Schrift über die Kultur der Naturvölker jedoch ausführlich dargelegt worden ist: die schon sehr früh anzusetzende Reflexion, die vom Ichbewußtsein zur Vorstellung persönlich gearteter Gottwesen gelangt. Nur scheint Vierkandt nicht davon lassen zu wollen, daß diese Ausbildung religiöser Vorstellungen die Ausbildung der magischen Anschauungsform voraussetzt.

Wenn aber dies die Meinung Vierkandts ist, so muß ich allerdings bekennen, seinen Schlußpassus nicht zu verstehen. Derselbe lautet: „Sollten die vorstehenden Erörterungen die Existenz eines präanimistischen Zeitalters noch nicht als hinreichend wahrscheinlich erscheinen lassen, so werden sie doch hoffentlich ausreichen, um es als gewiß hinzustellen, daß in den Anfängen der Religion ein etwaiger Seelen- und Geisterglaube ohne jeden Zusammenhang mit der Praxis des religiösen Lebens gewesen und daß diese letztere lediglich in der Zauberei bestanden hat. Jedenfalls kann es also als sicher gelten, daß die Religion von Haus aus kein einheitliches Gebilde ist, sondern zwei getrennte Wurzeln besitzt, nämlich die Zauberei und den Geisterglauben, mag nun die letztere sich ebenso früh wie die erstere oder erst später entwickelt haben."[1]) Wie aus des Verfassers Darlegung folgen soll, daß die Vorstellungsgebilde der analogisierenden, egozentrischen Naturauffassung keine Beziehung zum religiösen Verhalten haben, müßte er wohl erst auseinandersetzen. Daß die Religion nicht jene zwei ihr hier zugeschriebenen Wurzeln hat und nicht auf diese Weise entstanden gedacht werden kann, müssen wir in größerem Zusammenhange besprechen. Zum anderen müßte Vierkandt nach diesen Sätzen die Möglichkeit zugeben, daß die Religion nicht notwendig auf der Magie ruht, sondern sowohl dieser gegenüber selbständig als auch vor ihr eingesetzt haben kann.

[1]) a. a. O., S. 64.

SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY LIBRARY

Drittes Kapitel.

Erscheinungsweisen und Ursprung der Magie.

1. Phänomenologie der Magie.

A. Verhältnis der Magie zur Religion.

Die präanimistische Theorie hat, wie sich aus den Darlegungen des vorangegangenen Abschnittes ergibt, in allgemeinen Zügen eine Grundauffassung herausgearbeitet. Behauptet die animistische Theorie, daß die Religion erst auf dem Boden des Animismus möglich geworden sei, d. h. daß die animistischen Beseelungs- und Seelenvorstellungen der Religion den Boden bereitet haben, und daß auf demselben vom Animismus bereiteten Boden auch die magischen Vorstellungen möglich wurden: so setzt der Präanimismus entschlossen die magischen Vorstellungen vor dem Animismus an. Hat er hiermit unzweifelhaft recht, so ist doch andererseits seine Meinung über die Entstehung der Religion und über deren Verhältnis zur Magie noch nicht ganz deutlich bezeichnet worden.

Als Grundzug hierfür zeigte sich uns jedoch in den Anschauungen des Präanimismus die Meinung, daß nicht ohne weiteres gesagt werden dürfe, die Religion habe sich erst als die letzte Erscheinung herausgearbeitet auf einem Boden, der zuvor nacheinander der Magie und dem Animismus das Dasein gestattet habe. Vielmehr schlägt die Auffassung entschieden vor, daß bereits zu einer Zeit, da die animistischen Vorstellungen noch keine sonderliche Kraft entfaltet hatten, der auf Religion gerichtete Zug des menschlichen Geistes sich energisch geltend gemacht habe auf dem bis dahin allein von der Magie bestellten Ackerlande. Und noch weiter entfernt sich die präanimistische Auffassung der Entstehung der Religion von der animistischen Theorie durch den freilich nicht scharf und bestimmt ausgesprochenen, aber nichtsdestoweniger wie ein unumgängliches Postulat angedeuteten Gedanken, daß es nicht einmal immer ein durch magische Anschauung vorbe-

reitetes Terrain zu sein braucht, auf dem sich die reflektierende Tätigkeit des menschlichen Geistes zur Vorstellung von gottheitlichen Wesen erhob.

Aber weder Preuß noch Vierkandt haben gesagt, daß die Religion auch ohne voraufgegangene Magie zustande gekommen wäre. Vierkandt gibt vielmehr ganz deutlich zu verstehen, daß die Religion sowohl die Magie wie auch den Geisterglauben (den er vom Animismus unterscheidet und ihm voraufgehend denkt) voraussetze, und nur diesen beiden „Wurzeln" der Religion billigt er eventuelle Gleichzeitigkeit miteinander zu. Die Auffassung von Preuß hat in ihrer letzten Ausführung eine deutliche Neigung zur Verselbständigung der Religion bekundet. Während er früher vorzog, von einem magisch-religiösen Anfangsstadium zu sprechen, in dem die Besonderung dieser beiden Verhaltungsweisen nur schwer zu gewinnen sei, hat er neuerdings die Mentalität der Primitiven so bestimmt, wie sie in diesem Buche von Anfang an von mir entwickelt worden ist. Dabei hebt sich nun die religiöse Einstellung mit ziemlicher Deutlichkeit von der übrigen Mentalität ab. Das primitive Leben sei „dauernd mit dem Suchen nach dem Übernatürlichen ausgefüllt. Sowohl das Erkennen der Macht wie auch das Mittel, sich ihr zu nähern, ist beides Glaubenserlebnissen unterworfen, und ihn erfüllt beständig eine religiöse Scheu, die sich bis zum Grauen vor dem Unbegreifbaren und Unfaßbaren steigern kann."[1])

Von Vierkandt wird eine bestimmte evolutionistische Anschauung festgehalten, nach welcher der Religionskeim innerhalb der magischen Anschauung erzeugt und in ihr gleichsam embryonal entwickelt zu sein scheint. Das Hervortreten der Religion selbst beruht sodann nach dieser Anschauung auf einem epigenetischen Prozeß. Denn es ist nicht einfache Entfaltung, sondern Epigenesis, was zur Herausbildung der Religion auf dem von Vierkandt angenommenen Wege geführt haben muß.[2]) Nicht einfache Entfaltung dessen, was an und

[1]) Glauben und Mystik, S. 31.

[2]) Über den Unterschied von Evolution und Epigenesis vgl. mein Buch „Die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion", Kap. II, S. 86 bis 137.

für sich schon in der Magie latent mitgesetzt war, ist der religionsbildende Prozeß, sondern dieser spielt sich ab durch Zusammentreffen der Magie mit anderen psychischen Momenten und durch Assimilation neuer Anschauungen und Empfindungen. Diese Auffassung hat ihre große Bedeutung für die ethnologische wie für die religionsgeschichtliche Forschung, da sie zu einer engeren Grenzbestimmung des „Animismus" beiträgt und manches, was bisher ohne weiteres auf Grund unzulänglicher Begriffsbestimmung als „animistisch" in Anspruch genommen wurde, nunmehr in die voranimistische Zeit setzt. Das bisherige verworrene Bild des Animismus, das durch das Hineintragen aller möglichen und unmöglichen Seelenvorstellungen in menschliche Gebräuche und Anschauungen, die gar nichts mit solchen je zu tun gehabt haben, schier unübersehbar geworden war, wird durch die Erfüllung des präanimistischen Arbeitsprogramms bedeutsam gelichtet. Man wird, dank diesen Bemühungen, alsbald vom Animismus in einer abgerundeteren und konkreteren Form sprechen dürfen, als das bisher möglich war.

Allein in bezug auf ihre Stellung zur Religion sind es im Grunde dieselben Denkrichtungen und dieselben Anschauungsweisen vom Wesen der Religion, die animistische und präanimistische Theorie miteinander verbinden. Auch der präanimistische Standpunkt neigt grundsätzlich zu der Auffassung, die Religion sei ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach aus diesen geringeren Formen menschlicher Anschauungen und Gepflogenheiten heraus zu verstehen. Daher hat der Präanimismus auch mit der animistischen Auffassung dieselben grundsätzlichen Fehler gemein. Diese Fehler spezialisieren sich hier in der Weise, daß einerseits die Magie im großen und ganzen falsch bewertet wird, was mit einer noch immer unzulänglichen Annahme über den Ursprung magischer Bräuche zusammenhängt, und daß zum anderen das Wesen der Religion nicht zur Geltung kommt. Was das letztere angeht, so ist vor allem zu bemerken, daß die präanimistische Theorie im allgemeinen auf die Formel hinauskommt, daß durch die Magie Vorstellungen über höhere Kräfte vor-

bereitet werden, die dann mittels animistischen Denkens verfeinert, verseelischt werden, so daß schließlich auf weiterer Entwicklungsstufe aus solchen seelischen Vorstellungen ein Dämonen- und Götterglaube werden konnte. Bei dieser Annahme ist, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit solcher Entwicklung, der weitere Fehler gemacht, daß die Religion mit der Vorstellung der Gottheit oder irgendwelcher göttlich gearteter Wesen gegeben gedacht ist, während auf den zwischen Magie und Religion liegenden tiefgreifenden spezifischen Unterschied, der im Gefühlswerte und in der Empfindungsweise seine Wurzel hat und einfache Umbiegung der Magie in Religion nicht zuläßt, kein Gewicht gelegt ist. Freilich wird ja von den betreffenden Forschern bei der Besprechung der Arten der Magie auch das Empfinden des Zaubergläubigen in Rechnung gestellt und, hier mehr, dort weniger, beschrieben. Aber daß die Religion durch eine ganz andere Richtung des Gefühls, wenn nicht durch eine direkt gegensätzliche, bedingt ist, das kommt nicht zur Geltung. Wäre dieser spezifische Unterschied von Magie und Religion in den Ansatz des evolutionistischen Schemas aufgenommen, so würde es nicht möglich gewesen sein, die Magie so unmittelbar zur Vorläuferin der Religion zu machen. Wir werden auf diesen Punkt noch näher einzugehen haben.

Immerhin aber ist uns die präanimistische Theorie eine sehr willkommene Arbeitshypothese, gerade auch für die Interessen der Religionsgeschichte und der allgemeinen Religionswissenschaft. Diese beiden Disziplinen stehen in Dankesschuld gegenüber der ethnologischen Wissenschaft, die mehr und mehr in die Geistes- und Gemütsverfassung der primitiven Völker einzudringen und ihr religiöses Leben zu beobachten gelernt hat. Nebenbei aber dient diese Arbeitshypothese dazu, das Wesen der religiösen Stellung des Menschen dadurch deutlicher zu erfassen, daß man es mit der in der Magie sich ausdrückenden Weltanschauung in Vergleich stellt. Es mag allerdings Formen des geistigen Lebens bei den Primitiven geben, in denen Religion und Magie nicht reinlich voneinander getrennt werden können. Sind doch zuweilen

auch auf höheren Stufen der Religion diese beiden Verhaltungsweisen des menschlichen Geistes so enge miteinander verschmolzen und verbunden, daß sie nur mit Mühe voneinander gelöst werden können. Die babylonisch-assyrische, die ägyptische und die indische Religion liefern der Beispiele genug. Aber dessenungeachtet wird gerade der ausdrückliche Vergleich von religiösen und magischen Anschauungen und Verhaltungsweisen zur scharfen Abgrenzung beider führen müssen und dadurch zur deutlichen Bestimmung des Wesens der Religion nach dieser Richtung hin.

Nach Frazer sind Religion und Magie nicht wesensverschieden. Die Religion erhielt nach seiner Meinung den Vorzug vor jener, weil sie bessere Methoden zur Hervorbringung ebenderselben Endzwecke verwendet, welche die Magie durch ihre mehr und mehr diskreditierten Mittel hervorbringen wollte. Religion hätte danach dieselben Ziele wie Magie, niedrige, sinnliche Lebensziele, unmoralische dazu. Sie wäre wie die Magie ein praktischer Notbehelf. Stimmte das, dann wäre sie auch hingestorben, wie die Magie es tut und tat, hingestorben eben nach Frazer mit dem wachsenden Bewußtsein ihrer Nutzlosigkeit. Denn wenn Frazer behauptet, die Magie wäre zugunsten der Religion aufgegeben worden, weil sich infolge zahlreicher Mißerfolge die Skepsis gegen sie einstellte: meint er etwa, die Religion sei wirklich kräftiger zur Befriedigung eben jener Wünsche, denen die Magie dient, und sie sei erfolgreicher für die Befriedigung niederster Triebe? Nein, die Religion ist etwas wesenhaft anderes.

Die Religion wird von Frazer mit Unrecht dadurch charakterisiert gefunden und dort konstatiert, wo Versöhnungsriten vollzogen werden. Sie wird von ihm und mit ihm von vielen anderen daran erprobt, daß irgendwelche Vorstellungen von göttlichen Wesen vorhanden sind. Diese Umstände sind aber keineswegs das spezifische Kennzeichen der Religion. Der Vorstellungen von göttlichen Wesen sowie der Versuche, sie zu besänftigen und versöhnen, findet sich gerade in magischen Bräuchen übergenug, ohne daß dieselben dadurch zur Religion oder religiös geartet würden. Von Religion sprechen

wir vielmehr bei einer ganz bestimmten Gemütseinstellung. Sie umfaßt einen bestimmten psychischen Erscheinungskomplex, in welchem das Empfinden des Endlichseins mit dem des Unendlichseins oder Unendlichwerdens zum einheitlichen Bewußtsein verschmilzt. Der Ausgangspunkt dieses religiösen Prozesses ist die Empfindung davon, daß das endlich-menschliche Sein mit seinen endlich-sinnlichen Zielen etwas Unzulängliches ist. Aus dieser Empfindung wird diejenige der höheren Existenzweise geboren, da die menschliche Existenzweise in un- und übersinnlichem Erleben und Trachten ihre Ziele erkennt. In dieser also erfüllten unsinnlichen Existenzweise wird die endlich-sinnliche miterhoben und geborgen. Auf diese Weise kommt das spezifisch religiöse Geborgenheitsgefühl zustande. Ein statisches Element wie dieses, das der Religion wesenhaft ist, eignet der Magie nicht. Wohl aber begegnen sich beide und finden sie sich zusammen in der Vorstellung der überragenden schöpferischen Entwicklung und der Gemeinschaft mit dieser. Die Magie hat Anteil an ihr, sofern der Magier durch seine Stärke bildnerisch tätig sein will; die Religion hat Anteil daran, sofern das Wesen des frommen Menschen selbst zum neuen, höheren, gesteigerten und daher vollendeten Sein umgeschaffen wird.

Zwar erscheint die Religion nur verhältnismäßig selten ganz magiefrei. In ihren meisten Formen ist sie mit der Magie engstens verwoben. Die menschliche Psyche ist anscheinend von Natur so veranlagt, daß sie nach der magischen wie nach der religiösen Haltung neigt. Ja, diese doppelte Neigung ist so stark und beharrlich durch die Geschichte hin, daß man getrost die Frage aufwerfen möchte, ob denn überhaupt eine völlige Trennung beider richtig sei. Wenn denn die Anwendung irgendeines religiösen Gedankens oder Ritus, eines Gebetes oder eines einfachen Glaubensaktes dazu dient, etwas im Leben Erforderliches zu beschaffen, und wenn diese Einstellung auf keiner Stufe der uns bekannten Religionen gänzlich fehlt, so ist zumindest der magische Einschlag allgemein in dem Reiche der Religion vorhanden. Die Religion bedient sich in solchen Fällen dieses Einschlages und eignet ihn sich

selbst als Wesensbestandteil zu. Ja, wer das übersähe, der würde die Problematik der Doppelpoligkeit alles Lebensgeschehens und aller tiefen Lebensanschauung verkennen. Alle Einstellung des Menschen zum Übersinnlichen vibriert zwischen diesen zwei Polen des Magischen und des Religiösen, zwischen dem Streben, gewisse Lebensziele mit Hilfe übersinnlicher Kraftsteigerung zu erreichen, und der Annäherung des eigenen Lebensgehaltes an das Übersinnliche, um sich selbst aus dem bloß Natürlich-Sinnlichen ins wahre Sein emporheben zu lassen. In diesem Sinne aber sind die magische und religiöse Einstellung, wie verwoben sie miteinander sein mögen, dennoch, und zwar nicht bloß begrifflich, sondern tatsächlich, voneinander abzugrenzen.

B. Der magische Vorgang.

Die Kenntnis, die wir von der primitiven Magie haben, berechtigt anscheinend nicht einmal zu jener für Frazers Religionstheorie wichtigen Annahme, daß die Erfahrung des Nichterfolges zum Aufgeben der Magie führt. Zahlreich sind die Mißerfolge, und die magische Theorie besitzt zwei Haupterklärungsgründe für die Mißerfolge, nämlich entweder steht dem Zauber ein starker Gegenzauber gegenüber, oder es ist irgendein Versehen, Übersehen, Unterlassen bei der Ausübung des Zaubers unterlaufen. Im einen wie im anderen Falle ist der Zauber an sich in seiner Wirksamkeit vollkommen gerettet. Im ersteren Falle ist die momentane Unwirksamkeit außerhalb des den Zauber Ausübenden gelegen, im zweiten Falle ist er selbst, bzw. auch wohl sein mangelhaftes Rezept schuld am Versagen. Bei dieser doppelten Apologetik, deren beide Momente zuweilen auch ineinanderfließen, beruhigt sich der magische Mensch, und zwar tut er das unter allen Umständen und unbedingt. Einen Anlaß, an der magischen Welttheorie irre zu werden, bietet ihm der Mißerfolg nicht.

Wohl aber kann es dem Zauberer, zumal wenn er amtsmäßig handelt, wegen des Mißerfolges recht jämmerlich ergehen. Ob er nun mit seiner Kunst dem feindlichen Gegenzauber unterliegt oder nicht über ein ausreichendes Rezept verfügt, so ist

das ein Beweis seiner Minderwertigkeit. Es gibt Stämme, bei denen sich die Zauberer in steter Lebensgefahr wegen ihrer Mißerfolge befinden — ebenso wie nach dem Codex Hammurabi ungeschickte Ärzte —, während man sich bei anderen Stämmen begnügt, sie am Leibe zu strafen. Die magische Anschauung läßt sich durch den Mißerfolg so wenig irre machen, daß sie von einer Manipulation zur anderen übergeht, bis das gewünschte Ergebnis eintritt. Daher die fortgehende Verbesserung, Erweiterung und damit Komplizierung des magischen Ritus.[1]) Und auch wenn gar nichts erreicht wird, weiß man sich zu trösten. Sehr belustigend erzählt Parkinson, wie die Eingeborenen der Südseeinseln ihm nach Jahren von ihren vielen, gegen ihn und seine Frau angewendeten Schädigungszaubern berichteten und hinzufügten, sie hätten endlich einsehen müssen, daß Eingeborenenzauber auf Weiße keinen Erfolg habe. „Aber nichtsdestoweniger blieb man fest im Glauben an den Erfolg Eingeborenen gegenüber."[2]) Die brasilianischen Indianer lassen sich auch an der Heilkraft des Tabaks im speziellen Falle nicht irre machen, wenn die Augenentzündung durch dessen Anwendung sich verschlimmert.

Müssen wir nicht mit einer so festeingewurzelten Anschauung in die ersten Zeiten dunkler menschlicher Erkenntnis zurückgehen? — Der Urmensch bleibt uns für immer ein hypothetisches Gebilde; nicht minder die erste Menschheitsentwicklung. Eine stringente Widerlegung der Behauptung, daß Zauberei aus der Urzeit stamme, wird daher ebensowenig gelingen wie der Beweis. Deshalb sollen sich auch die folgenden Ausführungen nicht etwa gegen die Behauptung wenden, daß Magie schon sehr früh da war, und auch nicht dagegen, daß sie früher als Religion existierte. Das Hauptziel, auf welches wir uns richten, ist vielmehr der Nachweis dessen, was wirklich nachweisbar ist, daß nämlich Zauberei nicht Religion erzeugt hat, daß Religion nicht in der Weise auf Zauberei ge-

[1]) Diesen Umstand habe ich in anderem Zusammenhange beleuchtet in der Abhandlung „Das Erlebnis in Religion u. Magie", Kant-Studien XXX, S. 403 ff.

[2]) Parkinson, R., Dreißig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten u. Gebräuche im Bismarckarchipel u. auf den deutschen Salomoninseln (1907), S. 121.

folgt sein kann, daß der Anstoß zu ihrem Werden irgendwie von dieser abhängig gewesen sei. Nehmen wir an, Religion und Zauberei wären gleichzeitig miteinander dagewesen, so könnten sie beide eine gemeinsame Wurzel gehabt haben. Aber auch die andere Auffassung wird sich nicht als unmöglich erweisen, daß Religion früher als Zauberei vorhanden war.

Für unseren Zweck ist es zuerst nötig, das Wesen der Zauberei genau ins Auge zu fassen, um zu bestimmen, was Zauberei bezweckt und wo ihr Ursprung zu suchen ist. Da die magische Theorie auf jeden Fall jünger ist als die magische Praxis, so muß von solchen Ausbildungen der Magie, die auf einer bereits angefertigten Theorie über zauberische Agentien beruhen, nach Möglichkeit abgesehen und das Hauptaugenmerk auf solche Fälle, die noch ohne gebundene Theorie entstanden sind, gelenkt werden; oder es muß der Versuch gemacht werden, kompliziertere Formen auf einfachere zurückzuführen. Müssen wir uns hierbei zwar in der Auswahl von Beispielen große Beschränkungen auferlegen, so wird sich doch als sicheres Ergebnis zeigen, daß Magie ursprünglich etwas „zufällig" Entstandenes ist. Das soll heißen, daß die magischen Bräuche und Formen aus praktischen Lebensübungen entstanden sind, denen an sich jede Abzweckung dieser Art fremd war. Ein zufällig wahrgenommener oder vermeintlicher Erfolg irgendeines Verhaltens, einer Gebärde oder Hantierung bietet den Ansatzpunkt für eine magische Funktion. Daß aus der „gewöhnlichen" Handlung eine magische nur werden kann durch Hinzutreten eines bestimmten psychischen Faktors, ist selbstverständlich[1]) und wird im nächsten Abschnitte erörtert werden. Die magische Funktion selbst besteht in vielen Fällen, wo nicht die spezifisch magische Erweiterung und Zusatzbildung schon eingetreten ist, in der Anwendung einer entweder vorübergehenden und zufälligen oder schon gewohnheitsmäßigen Handlungsweise für den Zweck der Wiederholung des vermeintlich mit der Handlung verbundenen oder durch sie herbeigeführten Erfolges.

[1]) Vgl. die sehr beachtenswerte Erinnerung von Carl Clemen, Deutsche Lit.-Ztg. 1915, Nr. 12, Sp. 608.

Auf den ersten Blick machen die magischen Manipulationen gewöhnlich nicht den Eindruck einer solchen Herkunft, da in ihnen der Zweckgedanke auf der Hand liegt und sehr bestimmt ausgeprägt ist. Sie sind ganz augenscheinlich zweckvolle Handlungen, so viele ihrer Details, aus denen sie oft zusammengesetzt sind, auch unverständlich bleiben mögen. Es ist häufig aussichtslos, diese einzelnen Züge zu analysieren und zu rationalisieren. Aber der Grundstock zeigt seine assoziative Entstehung in der Regel deutlich.

In unzähligen Variationen erscheint der Regenzauber. Ein dünnes Stück Holz dient z. B. in Queensland als „Regenstock", an dem drei Kiesel als „Regensteine" und etwas Barthaar befestigt werden. Gegen Mittag gehen die Gehilfen des Regenmachers zu einem Teich. Der Regenmacher steigt hinein und stellt einen ausgehöhlten Steinblock senkrecht auf den Grund. Dann gehen alle Männer ins Wasser, bilden um den Regenmacher einen Kreis und treten unter Singen eine Zeitlang das etwa vier Fuß tiefe Wasser. Der Regenmacher taucht unter, steckt den Regenstock in den Block und bläst, ans Land gekommen, Wasser aus seinem Munde. Werden zwei oder drei Regenstöcke verwendet, so wird die ganze Prozedur mit einem jeden wiederholt. Den Tag über dürfen sich diese Leute nicht mit der Hand, sondern nur mit Zweigen kratzen, und es scheint, daß diese Kratzoperation zu der magischen Handlung gerechnet wird. Tritt der Regen ein, so wird der Regenstock aus dem Teiche geholt. Ein Häuptling der Shortlandinseln hat ein mit bunten Lappen behängtes Bambusrohr als Regeninstrument; er erteilt dem Regenteufel seinen Befehl und stellt das Rohr auf die höchste Spitze seines Hauses. Bei anderen Südseestämmen werden Steine mittels verkohlter Früchte geschwärzt und nebst gewissen Pflanzen und Knospen in die Sonne gelegt; danach wird Gesträuch ins Wasser geworfen, jene Steine darauf und Steine über das Ganze. Darüber wird unter Gesang ein Wasserhäuschen gebaut, und der Regen wird nicht lange auf sich warten lassen.[1])

[1]) Frazer, *Golden Bough* I 84 f. — C. Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomoninseln, S. 173 f. — Parkinson, a. a. O., S. 197.

In allen diesen Fällen wird die Natur in sehr bescheidenem und unvollkommenem Maße nachgeahmt, sie sind sogenannte „Analogiezauber". Das Plätschern des Wassers um den Stock, das Ausblasen von Wasser über das durstige Land, der zu den Wolken emporgerichtete Stab, die dem Bach entstammenden Kieselsteine, die die versengende Dürre repräsentierenden geschwärzten Steine, der die Feuchtigkeit anziehende Kohlenstaub und die des Regens bedürfenden Pflanzenteile sowie das über den Aufbau im Wasser hinziehende Gewässer sind Symbole, die der augenblicklichen Lage entnommen sind. Vielleicht bedeutet auch das Kratzen mit dem Zweige eine Nachahmung des Geräusches des Regens. Es ist scharf daran festzuhalten: wirkliche Nachahmung wird ausgeführt und in ihr besteht die magische Handlung, d. h. alle Dinge, welche in den Ritus einbezogen werden, gehören zum Regen, sind Teile der Gesamterscheinung Regen, und alle Geräusche, die produziert werden, sind Regengeräusche und bedeuten Regen. Hingegen hat die dämonistische Vorstellung vom Regenteufel mit der magischen Handlung als solcher nichts zu tun, sondern sie ist als spätere Zutat zu betrachten.

Ein solcher Analogiezauber ist aber schon eine verhältnismäßig entwickelte Form der Magie, eine Form, die für den sicheren Erfolg schon verschiedene Manipulationen verbindet. Um sie zu verstehen, müssen wir auf frühere Stufen zurückgehen. So ist das einfache Spritzen mit Wasser eine einfachste Analogie des Regens, eine Prozedur, die zunächst gar nichts weiter ist als ein symbolisch-manueller Ausdruck des Wunsches nach Regen. Ähnlich symbolisch ist das Erzeugen von Tabakwolken, ein Ausdruck des gleichen Wunsches, wozu sich später die Vorstellung gesellte, daß Götter durch Tabakrauch Wolken erzeugen.[1])

Nehmen wir eine andere Gruppe von Beispielen, um die Entstehung magischer Bräuche zu verstehen. Der Jäger der Urzeit lockt sein Wild und sucht ihm nahezukommen. Die von dem Tiere selbst ausgestoßenen Locktöne lernte er unter-

[1]) Vgl. Preuß, Die Nayarit-Expedition, S. C—CII.

scheiden und nachahmen, wie ja auch heutige Forschungsreisende über erstaunliche Leistungen dieser Art berichten. In Tierhäute gekleidet kommt er einzelnen Tieren und ganzen Herden nahe, um sie erlegen zu können, wie das ja von der Straußenjagd der Buschmänner allgemein bekannt geworden ist. Durch Stimme und Umkleidung macht er sich dem Tiere ähnlich und gewinnt auf diese Weise die Jagdgewalt. Praktische Notbehelfe sind es, von denen die prähistorischen Jägerstämme zur Angleichung an Tiere in Stimme und Habitus geführt wurden. Es ist ein ganz folgerichtiges Denken und kein trügerisches Kausalempfinden, das hierbei am Werke war. Es ist bewußte Mimikry, die Parallele der biologischen Mimikry in der Sphäre des bewußten Geistes selbst.

Wenn aber diese Übung auch zu Zeiten beibehalten wurde, wo die äußeren Hilfsmittel des Menschen zur Überwindung der Tiere wesentlich vervollkommnet waren, und wenn zum Teil an die Stelle ihrer rationalen Anwendung ein bloß formaler Brauch tritt, der die ursprüngliche Abzweckung nicht mehr erkennen ließ; wenn also der Jäger zu Zeiten, wo er sich mit Waffen aller Art, Fütterungen u. dgl. auf den Fang des Wildes versteht und es nicht mehr so nahe zu beschleichen braucht, die genannte, altertümliche, praktische Formel beibehält: dann ist eingetreten, was überall in biologischen und historischen Entwicklungsprozessen vor sich geht: aus jenen ursprünglich praktischen Übungen sind „rudimentäre" Erscheinungen geworden, die, ähnlich wie die rudimentären Bestandteile organischer Wesen, dem ursprünglichen Zweck nicht mehr voll oder überhaupt nicht mehr dienen, aber auch keinem anderen, für sie geschaffenen Zwecke, und die daher auch ein anderes Aussehen annehmen.

Auf diese Weise konnte es kommen, daß der Nachahmung von Tierstimmen oder der Umkleidung mit Tierhäuten oder fester Gewandung ein Selbstwert zugesprochen wurde, als besäßen diese Dinge an sich selbst eine Kraft. Und in demselben Entwicklungsprozesse konnte auch diese Operation selbst verändert, gekürzt oder ausgeschmückt werden. An Stelle der Tiergewandung konnte das bloße Anlegen einiger Teile der

Tiere, großer Hörner oder Knochen oder Krallen treten, jener Teile, die, wie oben (S. 47 f.) bemerkt, vorzeiten lediglich als Siegestrophäen getragen wurden. Das hat, wohl gemerkt, mit irgendwelchen animistischen Vorstellungen von einer Seele, die diesen Dingen einwohne, noch gar nichts zu tun, wohl aber ist es der Übergang zu einer magischen Auffassung.

War solche Vorstellung einmal vorhanden, dann ließ sie sich unschwer auf andere Erscheinungen anwenden. Nehmen wir an, es wurde der Tierstimmennachahmung magische Gewalt über das Tier zugeschrieben, so bedurfte es keines weiteren Schrittes mehr bis zu der Annahme, die Nachahmung anderer Stimmen habe eine ähnliche Kraft, diejenige des Geräusches von Regen und Donner z. B. habe Kraft über das Wetter, und zwar entweder in positivem oder in negativem Sinne, je nach den Zutaten, mit denen man die künstliche Geräuschbildung umgab, oder auch einfach nach dem Sinne, den man der imitativen Handlung beilegte; und der Wetterzauber war fertig

Ich glaube, daß die weitverbreitete Form des Liebeszaubers eine ähnlich einfache Erklärung wie der Jagd- und Wetterzauber zuläßt. Eine große Rolle spielen auch hier kleine, glatte Steine, unter denen diejenigen von phallischer Gestalt sehr selten sind, so daß es nicht angezeigt ist, die Verwendung von Steinen zu diesem magischen Zwecke auf phallische Ideen oder Zeremonien zurückzuführen. Heinrich Zahn[1]) beschreibt „Frauensteine", die mit Blättern umwickelt im Täschchen beständig getragen werden. Ich sah einige solcher Steinchen in der von Professor Rudolf Pöch mitgebrachten Sammlung aus Britisch-Neu-Guinea, die im Tragbeutel oder häufiger noch an Haarschnüren getragen werden. Ein solcher Stein führt den Namen *ramana* oder *umbusch*; ein anderer namens *tangoro*, der wahrscheinlich als Liebeszauber benutzt wurde, zeigt eine rein äußerliche, rationale Anwendung. Der ältere Mann, in dessen Besitz er war, glättete mit ihm seine Gesichtshaut und erzielte gewiß diesen oder jenen Erfolg damit.[2]) Andere „Liebeszauber" laufen lediglich darauf hinaus,

[1]) In R. Neuhauß, Deutsch-Neu-Guinea, Bd. III, 326.
[2]) Nach mündlicher Mitteilung von Professor Pöch.

der Angebeteten die Erinnerung an den Anbeter lebendig zu erhalten. Wenn der Jüngling heimlich das Blatt einer Schlingpflanze und eine Wurzel ins Lagerfeuer des Mädchens legt, damit sie nachts den Duft einatmet und im erregten Traume den Liebenden sieht; oder wenn Jucken verursachende Blätter in des Mädchens Matte gebracht werden, wodurch es beunruhigt und zum Nachdenken über den Liebenden gebracht wird; oder wenn der junge Bursch das Dorf der Erwählten schnell durcheilt, um Aufsehen zu erregen: so sehen wir hier einfachste Gepflogenheiten, deren Wirkung rein natürlich ist. Die im Armband mitgeführte Zwiebel, die mit einer Zauberformel besprochen worden ist, ist eine spätere Zutat, die aber ihrerseits dieselbe natürliche Herkunft aufzuweisen hat. Diese Zutat ist möglich geworden, nachdem Lauch, Zwiebeln und andere stark riechende Pflanzenteile um ihrer nervenreizenden Wirkung willen zu dieser oder jener nützlichen Einwirkung auf die menschliche Psyche verwendet worden waren. Und ganz dasselbe ist über den Glauben an Liebesgetränke und -speisen zu sagen, was nicht näher ausgeführt zu werden braucht. Die Kai glauben, daß jeder Mann, dem ein junges wider Willen verlobtes Mädchen zuläuft, um von seinem Bräutigam freizukommen, dem Mädchen eine Zauberspeise gegeben habe, die aus dem Gemisch verschiedener scharfschmeckender vegetabilischer Stoffe besteht.

Den entgegengesetzten Zweck suchen die verschiedenen Rache-, Schädigungs- und Tötungszauber zu erreichen. Diese schwarze Magie nimmt den weitaus größten Raum unter allen magischen Verrichtungen bei den heutigen Primitiven ein. Wie die übrigen Formen, so geht auch diese durch alle Zeiten und Zonen der Erde. Nirgendwo und nirgendwann ist sie fremd. Die sogenannten Defixionspuppen, die menschliche Personen darstellen, die verschiedentlich mit Nadeln oder Dornen durchbohrt sind und die Durchbohrung der betreffenden Personen selbst, symbolisch vorgenommen, ausdrücken, sind nicht nur aus dem klassischen Altertum[1]) be-

[1]) Vgl. z. B. R. Wünsch im Philologos, Bd. LXI (1902), S. 26 ff.

kannt. Rudolf Pagenstecher berichtete über zwei wächserne Rachepuppen aus Mexiko, die beide zuerst gebunden und dann durchstochen sind, die eine mit vier Dornen, die andere mit sieben Nadeln.[1]) Dem Bezauberten ist durch die Umschnürung jede Möglichkeit einer Gegenwehr und jede Bewegungsfreiheit genommen, und dann erst wird er durchbohrt. Das ist eine stark entwickelte Form der schwarzen Magie, bei welcher der einfache Ursprung, aus dem sie erwachsen ist, schon verdeckt wurde. Dem Ausgangspunkt solcher und ähnlicher Prozeduren werden wir näher kommen, wenn wir noch einige bei heutigen Primitiven im Schwange stehende Formen des Schädigungszaubers betrachten.

Bei den australischen Stämmen werden Holzstöcke oder Speere, an denen irgendwelche dem Opfer gehörige oder von ihm berührte Gegenstände befestigt sind, zum Zwecke des feindlichen Zaubers benutzt. Bei den Wotjobaluk von Südostaustralien ist dies magische Instrument das „Guliwil", dessen Hauptbestandteil ein spindelförmiges, an beiden Enden gleichmäßig zugespitztes Stück Kasuarinaholz ist. Dem Magier, der zugleich Medizinmann ist, wird von jemandem etwas Haar oder Speise oder ein Teilchen des Opossumfelles seines Feindes übergeben. Dies befestigt er am Guliwil und röstet es über Feuer. Der Eigentümer jenes gerösteten Gegenstandes wird infolgedessen krank, vielleicht todkrank. Ein fester Glaube hat sich um das Guliwil gelagert. Ein Kranker träumt wiederholt im Fieber von jenem Bangal oder Zauberer, der seine Haare röstet; er meint nun, den Feind, der seine Krankheit verschuldet, gefunden zu haben und schickt seine Freunde zu ihm. Gewöhnlich ist der Bangal mit solcher schwarzen Magie beschäftigt, ohne zu wissen, wessen Haare und Fellstücke er hat. Er gibt das Ding heraus, darüber geschüttetes Wasser treibt die Feuerglut aus und der Kranke fühlt sich alsbald besser.[2])

[1]) Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XV (1912), S. 313 ff. Zu vergleichen ist die Umschnürung des Sarges, um den Toten zu fesseln, oder das Schlagen eines Nagels in die Fußspur des Diebes, und zahlreiche ähnliche Bräuche, die sich unter den zivilisierten Völkern noch heute finden.

[2]) A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East-Australia* (1904), p. 363 ff.

Dieser Typus geht durch die ganze primitive Welt. Beim Mumutzauber beschafft man sich von der zu schädigenden Person einen Speiserest oder etwas von der Betelnuß, wovon sie nahm, und bringt es dem Zauberer. Dieser bildet daraus zwei Päckchen. Eines legt er auf den Boden und macht Feuer darüber, das andere bindet er mittels einer Schnur an einen Stock und steckt dies Instrument neben einer Wasserlache in den Boden, so daß das Päckchen bis ins Wasser hinabreicht. Nach einigen Tagen geht er wieder an diesen Ort und sieht jetzt die Seele der zu tötenden Person, wie sie ins Wasser hineinstiert. Sehr leise soll er dabei auftreten, um die Seele nicht zu verscheuchen. Dann geht er zu dem anderen Päckchen unter dem Feuer, das er die ganze Zeit beständig unterhalten muß, und sieht dort dieselbe Seele sitzen und sich wärmen. Wenn nun die Person krank wird, so ist es die Folge des Mumut. Ein Gegenzauber, der den Bezauberten noch vom Tode erretten kann, besteht darin, daß man Blätter zwischen die Finger und Zehen und hinter die Ohren des Kranken legt. Dann wird ein fliegendes Insekt gefangen, auf dem Rücken des Patienten mit Kalk bestreut, in ein Bambusröhrchen gesteckt und schließlich fortgeblasen, damit es den Zauberer suche. Die Menge folgt dem Tierchen schreiend, und wer von dem herabfallenden Kalk bestreut wird, ist der böse Zauberer, der nun gezwungen werden soll, seine Magie rückgängig zu machen und die Päckchen mit dem „Seelenstoff" des Kranken herauszugeben.[1])

Bei den Sulka (im mittleren Neupommern) nimmt der *o-erip*-Zauber eine ähnliche Stelle ein, da er die *pur-mea* genannten Tötungsweisen herbeiführt. Der Glaube an diese Magie bestimmt sehr die Lebensart der Leute und hält sie in beständiger Unruhe. Jeder Tod einer kräftigen Person, die nicht im Kampfe oder durch Mord endet, wird als *pur-mea* angesehen und verlangt bittere Rache. Der Zauber wirkt aber nur, wenn der Zauberer die zu tötende Person allein antrifft. Der Zauberer legt Schlingen und wirft den Menschen mit einem be-

[1]) Parkinson, a. a. O., S. 192 f.

zauberten Stein nieder. Die Leute meinen, der Zauberer stürze sich nun auf sein Opfer, würge es und treibe ihm irgendein Instrument in den After. Der also Mißhandelte soll dann nach Hause gehen, sich krank fühlen und allmählich hinsiechen. Kommt er zur rechten Zeit auf den Gedanken, daß er mit *pur-mea* behaftet ist, so kann ihn diese Erkenntnis vielleicht noch retten, da nunmehr ein wirksamer Gegenzauber in Kraft treten kann.[1])

Die Matacos von Südamerika verhexen so: „Sie sammeln von dem Feinde, den sie verhexen wollen, Exkremente, Urin, Speichel, Haare, Nägel, alles das stopfen sie einem Frosch ins Maul und nähen dann Maul und Nasenlöcher und alle Öffnungen des Frosches sorgfältig zusammen. Darauf hängen sie ihn in der Nähe einer Feuerstätte auf, wo er anschwillt und stirbt. Dasselbe Schicksal trifft den, der behext werden soll; unter ähnlichen Qualen stirbt er. Die Behexung kann nur von einem Medizinmann gelöst werden, der mehr Kraft hat als derjenige, welcher behext hat." „Auch wenn ein Hund stirbt, so glauben die Indianer, daß er behext worden ist."[2])

Bei den Kai von Deutsch-Neu-Guinea ist der verbreitetste und häufigste Todeszauber der Hafezauber (etymologisch abgeleitet von *hafezo* = „binden", wegen des Einwickelns und Bindens des Zaubermittels). Auch hier muß ein Körperteilchen, Fingernägel, Haar, Schweiß- und Blutstropfen, ausgeworfene Speisereste, aus der Hand geworfene Holzspäne oder Knochen genommen werden, und zwar in möglichst frischem Zustande. Der Zauberer steckt dieses eigentümliche Zaubermittel in ein Bambusröhrchen und verbirgt es in seiner Achselhöhle. Ist nicht gleich ein Zauberer zur Hand, so muß der Finder mit dem Gegenstande ebenso verfahren, ihn auch gegen Rauch und Feuer sowie gegen spitze Gegenstände

[1]) Parkinson, a. a. O., S. 199 ff.

[2]) Erland Nordenskjöld, Indianerfahrten, S. 106. Gerade der Frosch wird außerordentlich gern als magisches Vehikel benützt, nicht minder in der vorgeschritteneren Zivilisation, wofür De Constant (Eliphas Lévi) in seinem „Ritual der Magie" sehr treffliche Beispiele gibt: Der Batrachoszauber gegen die Fürstin T. in London, zitiert in R. H. Laarss, Eliphas Lévi, Der große Kabbalist und seine magischen Werke, Wien 1922. S. 200 ff.

sichern, weil die ersten zwei das anhaftende Seelische austrocknen, die letzten es verscheuchen würden.

Gewöhnlich versteht man derartige Zauber nach der eingebürgerten animistischen Theorie so, als nähme der Zauberer den seelenstoffhaltigen Gegenstand. Allein, wie wir alsbald des näheren sehen werden, was man hier Seelenstoff nennen möchte, das hat mit der „Seele" im Sinne des Animismus nichts zu tun. Was der Zauberer braucht, das sind Teile vom Organismus des zu Bezaubernden, mag er nun wirkliche Teile seines Körpers erhalten, Haare, Nägel, oder nur Gebrauchsgegenstände mit ihnen unsichtbar anhaftenden Ausscheidungen: immer hat er eine pars pro toto, und er handelt mit diesen Teilen, als habe er den ganzen Menschen vor sich: er verbrennt, dörrt, zerschneidet den Menschen, indem er seinen Teil also behandelt.

Der Vorgang ist dabei in der Regel sehr umständlich geworden. Der Zauberer wickelt den Gegenstand in ein Blatt und macht daraus zusammen mit Rindenstückchen ein Päckchen, das so lange durch Umwicklung vergrößert wird, bis es in ein zweites Röhrchen paßt. Dieses wird abermals in ein größeres gesteckt, „so daß das Zaubermittel mit der Seele in drei Röhrchen eingeschlossen ist, deren erstes mit Baumwachs wohl verklebt und mit kleinen Muscheln besetzt wird". Beim Wickeln und Kleben ruft man den weißen Kakadu: „Komme und reiße dem N. N. den Leib auf und zerbeiße ihm alle Eingeweide, daß er sterbe." (NB. Also der N. N. ist in dem Päckchen und nicht etwa die „Seele", wie der Berichterstatter deuten möchte!) Das Päckchen wird nun nach einem oft wiederkehrenden Modus an einen roten Faden gebunden und mit leisem Singen geschwungen. Der Gesang bedeutet eine Anrufung von Dämonen zum Zwecke, den Verzauberten ins Geisterreich zu holen. Ferner soll sein Körper anschwellen wie die dicken Bäume, deren Rinde genommen wurde, zerfressen von Würmern wie das Blatt, in das der Seelenträger zuerst gewickelt wurde. Das Einwickeln des Päckchens in zwei weitere Blätter ist wieder eine Analogie: von schmerzhaftem Stechen soll der Bezauberte befallen werden, wie wenn

das Dornenblatt sticht, und von Jucken auf der Haut wie bei der Berührung des Brotbaumblattes. Und wie das letztere ein dürres, abgefallenes Blatt sein soll, so soll der Leib des Bezauberten hinwelken. Jegliches Vergnügen soll für ihn aufhören, seine Ohren sollen nichts mehr vernehmen, seine Gedanken verwirrt werden, murmelt der Zauberspruch. Oft wird diese Prozedur Monate hindurch angewendet, indem sich der Zauberer täglich oder jeden zweiten Tag in seine einsame Hütte begibt, wo mit dem Päckchen operiert wird. Ist das Opfer erkrankt, dann setzt eine neue Behandlung ein, die mit Anwendung von Feuer und abermaligem Einwickeln in Stachelrinde beginnt. Tag für Tag wird das Päckchen für einige Zeit ins Feuer gelegt und etwa auf folgende Weise besprochen: „Adler und Habicht, ihr beiden, hier ist euer Wild, faßt es mit scharfer Kralle, reißt ihm den Leib auf und zerfleischt es vollständig. Dann mögen Verwesung und Würmer, Maden und Käfer seinen Körper vollständig zerstören!"[1]) Bei anderen Stämmen Neu-Guineas, z. B. den Leuten von Kap König Wilhelm, wird das Päckchen gewöhnlich gleich ins Feuer gehängt, damit der Verzauberte so verdorre wie sein Seelenstoff in dem Päckchen.[2])

Im vorstehenden haben wir die Muster der gebräuchlichsten komplizierten Schädigungszauber aufgeführt. Um noch ein Beispiel hinzuzufügen, so werden auch die in den Ingietverbänden auf der Gazellenhalbinsel gelehrten Methoden schwarzer Magie nach genau demselben Schema vorgenommen und

[1]) Ch. Keyßer, Aus dem Leben der Kaileute. In R. Neuhauß, Deutsch-Neu-Guinea III, 134 ff.

[2]) Stolz, Die Umgebung von Kap König Wilhelm, in Neuhauß, Deutsch-Neu-Guinea III, 248 f. Über den Baluzauber der Bakaua vergleiche Stephan Lehner, ebendort, S. 462 f. Über die Jabim vergleiche Heinrich Zahn (ebenda, S. 309, 318), der zeigt, wie schwer es oft für die Zauberer ist, sich geeignete Seelenstoffträger zu beschaffen, da die Leute, in ständiger Angst vor solcher Todeszauberei, sehr auf ihrer Hut sind, kein Krümchen von ihrer Speise liegen lassen, das letzte Stäubchen eines Blattes, in dem Fische, Krebse und ähnliche eßbare Dinge eingewickelt waren, ins Feuer werfen, so daß der Zauberer List anwenden muß, um eines Seelenstoffträgers habhaft zu werden. Für die südamerikanischen Indianerstämme siehe Karl v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Reiseschilderungen u. Ergebnisse der 2. Schingu-Expedition, 2. Aufl. (1897), S. 298.

weichen nur in der letzten Stufe der Ausführung von den bisher geschilderten Arten ab. Parkinson, der nach langen Bemühungen zu diesen Ingiets Zutritt erhalten hatte, gibt uns eine vortreffliche Beschreibung dieses Verfahrens. Auch hier muß sich der böswillige Zauberer (und jedes Mitglied eines Ingiets, d. h. eigentlich jeder Mann kann als solcher operieren) in den Besitz des Seelenstoffes, des „*puta*", seines Feindes setzen. Das *puta* ist auch hier haftend gedacht an allem, was mit dem Körper des Menschen in Berührung stand oder aus seinem Körper stammt, sogar an dem Erdboden, auf dem sein Fuß sichtbar abgedrückt ist. Das *puta* wird in Blätter, abgeschabte Rinde bestimmter Bäume, Erde usw. und schließlich in ein Betelblatt gewickelt. Auf dem Ingietplatze tritt der Magier mit diesem Päckchen in den Kreis der Tanzenden, in der anderen Hand ein Brettchen haltend, auf dem der Dämon geschnitzt oder gemalt dargestellt ist. Während des Tanzes wird das Bündel hin und her geschwungen, zugleich der Name des Bezauberten ausgesprochen und die ganze Reihe der bösen Geister angerufen, worauf dann die gewünschte Todesart heraufbeschworen wird etwa mit den Worten: Mögest du unterwegs (oder auf dem Meere) sterben, oder ähnlich.[1])

Das sind Fälle eines weit entwickelten Analogiezaubers sympathetischer Art. Das Leiden des Opfers ist seinem Seelenteile, der aber für den Zauberer den ganzen Menschen darstellt, appliziert. Dieser Teil steht zwar in keinerlei Verbindung mehr mit dem Leibe der betreffenden Person. Es wird auch nicht angenommen, daß er irgendwie den Weg zu ihm zurückfinden und dort das ihm zugefügte Leiden mitteile. Keine direkte Berührung mit dem Organismus als ganzem findet statt. Lediglich die Annahme waltet ob, daß ein Analoges dem ganzen Leibe geschieht, weil ja dies Teilchen den ganzen Organismus repräsentiert. Deshalb genügt in allen diesen Fällen der Zauber nicht, falls nicht ein solches stoffliches Stück, das den ganzen Organismus bedeutet (ein „See-

[1]) Parkinson, a. a. O., S. 603 ff., ferner über den Kom-Zauber auf der Gazellenhalbinsel, ebenda, S. 118. Über das Malira und das Pepe ebenda, S. 121—124.

lenstoff", wie man gern interpretiert), beschafft wird. Könnte nicht auch derselbe Zweck erreicht werden, wenn an irgendeinem Ding, das nicht mit jener Person in Berührung war, die symbolische Handlung vorgenommen wird? Warum ist der „Seelenstoff" notwendig? Warum ist also die Magie an sich nicht hinreichend zur Wirksamkeit der magischen Idee?

Ein Vergleich mit anderen und sicher alten magischen Riten scheint zu zeigen, daß diese Anwendung von „Seelenstoffträgern" oder Repräsentationsteilen des Organismus verhältnismäßig jungen Datums ist, und daß die ursprüngliche Zeremonie weit mehr eine bloße Analogie gewesen ist. Unter den zahlreichen bösen Zaubern der australischen Stämme finden sich neben dem Guliwil der Wotjobaluk und dem Yangura der Wiradjuri, bei dem mit dem Haar und Fett einer Leiche und dem Fett einer Eidechse operiert wird, eine Reihe anderer, und zwar ungleich einfacherer Prozeduren. Bei den Diēri, den Tongaranka und einer großen Reihe anderer Stämme des östlichen Australiens gehört zu den häufigsten Praktiken böser Magie das „Beinstellen" (der Mukuelli-Dukana-Zauber). Gewöhnlich wird es vom Medizinmann ausgeführt zum Zwecke, seinem eigenen persönlichen Feinde oder dem eines anderen den Tod zu bringen oder auch einen der Gemeinde verhaßten Menschen aus der Welt zu schaffen. Bei diesem Zauber spielt der Beinknochen, der in der Regel ein menschlicher sein soll, aber auch von einem großen Tiere genommen sein kann, eine bedeutsame Rolle. Der Medizinmann präpariert sich sorgfältig ein menschliches Wadenbein, das geglättet und zuweilen mit rotem Ocker bemalt wird. Daran ist aus dem Haar derselben Leiche eine Schnur gebunden, die sich bei einer Art dieses Zaubers der Zauberer fest um den Unterarm bindet, so daß das Blut zum Zauberbein hinabgedrückt wird. Eine ferne Person, auf welche der Zauberer mit diesem Knochen hinzeigt, muß sterben, und ein Medizinmann, der im Besitz solcher Fibula ist, wird sehr gefürchtet.

Ein anderer Modus ist folgender: Man legt ein scharf zugespitztes Beinstück vom Känguruh oder Emu auf die Erde in der Richtung des zu bezaubernden Menschen, während die-

ser schläft. Nach einiger Zeit wird es näher an ihn herangebracht, an einem geheimen Orte in einem mit Laubwerk und Reisig angefüllten Graben niedergelegt und dann angezündet. Wenn der Knochen vom Feuer verzehrt ist, wird angenommen, daß er „in das Opfer hineingeht, das darauf sich krank fühlt, umfällt und stirbt". Wie man glaubt, daß der Knochen Schmerz, Krankheit, letztlich Tod verursacht, so kann ein Opfer durch einen Medizinmann geheilt werden, der diese vermeintliche Krankheitsursache aus ihm herauszieht, indem er durch heftiges Saugen aus dem Körper des Patienten ein Knochenstück hervorgebracht zu haben angibt.[1]) Vierkandt macht den vortrefflichen Hinweis darauf, diese Vorstellung von der Krankheitsursache möge daher stammen, daß im primitiven Leben in der Tat sehr häufig Dornen, spitze Steinchen, grobe Splitter tief ins Fleisch dringen. Unsichtbar geworden, werden sie erst die heftigsten Schmerzen verursachen.[2]) Es ist aber auch daran zu erinnern, daß zugespitzte und geschliffene Knochen zu den gewöhnlichsten Feindeswaffen gehören.

Ein viel einfacherer Modus wieder wird durch den Mung-Zauber der Wurunjerri repräsentiert, an den diese Leute fest glauben. Der Medizinmann soll die Macht haben, vermittels dieses jeder umständlichen Veranstaltung entbehrenden Zaubers einen beliebigen Menschen aus der Ferne wie aus der Nähe zu töten. Er nimmt ein durchsichtiges Quarzstück oder irgendein anderes Ding, das dem magischen Gebrauche zugehört, und wirft es in die Richtung auf jenen Menschen. Der also unsichtbar Getroffene spürt Frost, Schmerz und Kurzatmigkeit.[3])

Das letzte Beispiel von magischem Glauben ist nicht singulär und nicht etwa diesem Stamm eigentümlich. Auch der Glaube an diese, man könnte sagen, allereinfachste Form der schwarzen Magie erscheint in außerordentlicher Verbreitung über die Erde hin. Er eröffnet uns einen Einblick in den Ur-

[1]) A. W. Howitt, l. c., p. 359 f.
[2]) Globus, a. a. O.
[3]) Howitt, l. c., p. 365.

sprung des Glaubens an die böse Magie überhaupt. Der Glaube ist vorhanden, ohne daß ein Zauberer bei solchen Werken beobachtet wird. Ausdrücklich wird uns immer versichert, daß diese schwarze Kunst nur im geheimen ausgeübt wird. Man ist lediglich überzeugt, daß der Zauberer solche feindselige und hinterlistige Manipulationen mit Erfolg vornehmen kann. Ist jemand von einer unerklärlichen Krankheit befallen, so wird ein Zauber für sie verantwortlich gemacht. Ja, diese Erklärung ist die durchaus gewöhnliche. Denn bei sehr vielen Primitiven gelten fast alle Krankheiten für unerklärlich und werden entweder auf Dämonen oder auf Zauber zurückgeführt.[1]) Soweit nicht dämonische Einwirkungen angenommen werden, wird die Ursache für die Krankheit in einem böswilligen Zauber gesucht. Wenn nun die Annahme von Dämonen gerade nach den präanimistischen Theorien, von denen unsere ganze Untersuchung ausging, nichts Ursprüngliches ist und eine primitivere Form als der Animismus und der Dämonenkult voraufgegangen sein muß (eine Auffassung, die wir im großen und ganzen werden teilen müssen; s. u.), dann scheint die Rückführung der Krankheit auf Zauber das Primäre zu sein. Der Zauber vertritt hier offenbar die Stelle der natürlichen Ursache. Insofern steht es gewiß außer Zweifel, daß dieser Glaube seinen Ursprung der kausalen Fragestellung verdankt und eine Antwort über die Ursache der Krankheiten und Übel enthält.

Hierbei dürfen wir jedoch nicht stehen bleiben. Wir fragen weiter: Wie kommt der Mensch zu eben dieser und keiner anderen Antwort? Was ist der Grund, daß der menschlichen Psyche nahelag, bei ihrer Frage nach der Krankheitsursache auf die Magie zu verfallen?

2. Die psychologische Grundlage der Magie.

A. Heil- und Fluchzauber.

Indem wir nach den Ansatzpunkten der Magie im Gefühls-, Willens- und Verstandesleben des primitiven Menschen fra-

[1]) Vgl. meine Abhandlung über „Medizin und Religion bei den sogenannten Naturvölkern" in der Wiener medizinischen Wochenschrift 1914, Nr. 3, 4 u. 7. Vgl. auch W. H. R. Rivers, *Medicine, Magic and Religion*, London 1924.

gen, knüpfen wir zunächst an die zuletzt besprochenen Arten der Magie an. Behalten wir im Auge, daß, von der offenbar erst viel später aufgenommenen Idee dämonischer Einwirkung abgesehen, die Ursachen der Krankheiten in der Sphäre der Mitmenschen, im böswilligen Zauber gefunden werden. Eine imaginäre Ursache wird angenommen. Auf dem Wege, den Grund dieser Annahme zu erkennen, werden wir gut tun, noch eine andere ziemlich verbreitete Anschauung von Krankheitserregern zu beachten, bei der gleichfalls eine imaginäre Ursache substituiert wird.

Es ist die Sphäre der tierischen Einflußnahme, auf die wir so hingewiesen werden. Bei Indianern ist es beispielsweise etwas ganz Gewöhnliches, daß zahlreiche Krankheiten auf die Tiere zurückgeführt werden. Entweder sind die Tiere von einem feindlichen Nachbarstamme für diesen Zweck beschworen worden — das ist wieder die kompliziertere Auffassung — oder die Tiere sind, aus welchen Gründen auch immer, unmittelbar von sich selbst aus die Bringer der Krankheit.

Dieser Gedanke ist an sich um nichts verwunderlicher als der andere, daß Tiere die Bringer der Kulturgüter sind. Diese beiden Ansichten sind daher auch ganz analog zu verstehen. Wer sich mit der primitiven Kultur nur oberflächlich beschäftigt, dem wird es immer unverständlich bleiben und sinnlos erscheinen, daß sich bei den sogenannten Naturvölkern nicht selten die Meinung findet, daß die Tiere den Menschen übergeordnet sind, daß die Menschen von den Tieren abhängen, sofern sie ihnen zahlreiche Wohltaten glauben verdanken zu müssen. Bei näherem Eindringen in diese primitiven Kulturen löst sich das Rätsel ohne erhebliche Schwierigkeit. Wie diese den Tieren zuerteilte Rolle von Bringern guter und schlechter Gaben keineswegs symbolisch, sondern ganz realistisch zu verstehen ist, das hat mittels seiner vorzüglichen Gabe feiner Anempfindung Steinen entdeckt und sodann auch in mustergültiger Weise klargelegt.[1]) Die wichtigsten Teile seines Lebensbedarfes hat der Indianer in der Tat direkt von den Tieren

[1]) K. d. v. Steinen, a. a. O., S. 308 ff.

empfangen: Zähne, Knochen, Krallen, Muscheln, die ihm in rohem wie in bearbeitetem Zustande als Gerätschaften und Waffen dienen. Die nächststehenden und fort und fort noch in Anspruch genommenen unter diesen tierischen Lieferanten pflegt die Legende noch nicht in ihren Kreis hineinzuziehen. Aber der Indianer weiß sich vermöge eines Analogieschlusses auch weiterhin für diejenigen Güter, deren Herkunft ihm unbekannt ist, den Tieren zu Dank verpflichtet: die Eidechse, die monatelang schläft, hat den Schlaf gebracht, zugleich die für den Schlaf erforderliche Hängematte usw. Der Tabak war, wie Steinen angibt, zu den südlichen Indianern aus der Heimat des Wickelbärs gekommen, und deshalb wurde in späterer Erinnerung (und vermöge der Analogie anderer Kulturgüter) der Wickelbär selbst zum gütigen Spender des Tabaks.

Auf dieser Erfahrung von der Nützlichkeit einiger Tierarten und auf der Verwendung bestimmter Arten zur Nahrung wird es beruhen, wenn primitive Völker in den Tieren geradezu die Idealtypen des Menschen, im Tierreiche das Reich der Seligen, im Zentralsitze der Tierwelt das Paradies erblicken. Die Tiere sind es, welche in einer großen allgemeinen Versammlung, die sie „jenseits des großen Sees" abgehalten, den Beschluß gefaßt haben, einen Erlöser zu den Menschen zu senden, der sich eine würdige Familie als Wirkungsfeld auswählen und durch diese das ganze Volk der Omaha die Fleischbereitung und -konservierung sowie das Geheimnis der Unsterblichkeit und des Lebens in der anderen Welt lehren soll. Von den Tieren kommt er in Menschengestalt, und als er die Leute die zweiundzwanzig heiligen Lieder des Muschelmysteriums lehrt, hört man von drüben die Tiere mit einstimmen. Dieser namenlose Heiland aber ist, nachdem die Sonne als oberste Autorität ihre Einwilligung gegeben, zu den Menschen gekommen mit der Endabsicht, die Menschen mit den Kräften der verschiedenen Tiere zu begaben, auf daß sie die Macht gewinnen, den Tieren gleich zu werden und an ihren Eigenschaften teilzunehmen.[1]) In die Gemeinschaft der Tiere auf-

[1]) Alice Fletcher, *The Omaha Tribe. 27th annual Report of the Bureau of Amer. Ethnol.*, p. 511 sqq.

genommen, den Tieren gleich zu werden, das erscheint manchem Indianer als das allerhöchste Ziel seines Wallens. Dem Indianer erscheint das Tierreich als das Land voll Unschuld, Seligkeit, Vollkommenheit. Bei den Pueblo sind auf einem Gemälde in den Kivas, den unter dem Erdboden angelegten Kapellen und Tempeln, die Tiere dargestellt, wie sie den Menschen zu Hilfe kommen, sie vor Hungersnot bewahrend, sich selbst ihnen zur Speise darbietend. Immer sind die Tiere die gütigen Helfer durch Liebeserweise bis zur Aufopferung.

Aus diesen Zügen ist ersichtlich, daß das Tier auf den sensitiven Naturmenschen einen sehr konkreten Einfluß ausübt. Die von einzelnen Tieren ihm gewährten Vorteile sind die Bausteine für ein System primitiver Zoologie, die das Tierreich als das Eldorado des Menschen beschreibt.

Aber bringen die Tiere nicht auch Krankheiten? Von jenen Protozoen, die uns als Krankheitserreger gelten und auf die, mittels einer auch in unserer Kultur nicht vermiedenen Verallgemeinerung spezieller Erfahrung, auch andere Krankheiten, deren Ursachen noch unbekannt sind, unbedenklich zurückgeführt werden, hat z. B. der Indianer noch keine Kenntnis. Wohl aber machen primitive Völker die Erfahrung, daß nach dem Genuß gewisser Tiere, z. B. Fische, sich bestimmte Übligkeiten und Krankheiten einstellen können. Was liegt näher, als daß diese Tiere als Bringer der Krankheit angesehen werden und daß mittels der Verallgemeinerung dieser und jener speziellen Erfahrung auch andere Krankheiten aus irgendwelchem unscheinbaren, äußerlichen Anlaß mit Tieren in Beziehung gebracht werden?

Das Tier bringt Böses wie Gutes — das ist für den primitiven Menschen weit mehr als für den Kulturmenschen eine (Erfahrungs-) Tatsache. Leicht überträgt es seine dem Menschen nachteiligen Eigenschaften auf diesen, ebenso wie seine vorteilhaften. Ein malaiischer Häuptling weigerte sich, ein Hirschfell im Boote mitzunehmen aus Furcht, die Furchtsamkeit des Hirsches werde dann auf seinen kleinen Sohn übergehen. Bisweilen wird das Böse direkten schlechten Absichten des Tieres zugeschrieben, bisweilen einem Versehen seitens des

Menschen im Verhalten gegen gewisse Tiere, die nun sich rächen und strafen. Oder eine Tierart handelt im Sinne oder Auftrag eines feindlichen Volksstammes, bei dem es in besonderer Gunst steht und mit dem es symbiotisch-sympathetisch verwachsen ist.

Diese Beobachtung hilft uns bei dem Versuche, einige magische Anschauungen und Riten zu verstehen. Setzen wir den Fall, für einige schwere Krankheiten lassen sich schlechterdings keine Ursachentiere finden. Es sind bösartige Krankheiten, wie man sie dem Feinde wünscht. Im feindlichen Nachbarstamm stehen aber Tiere in besonderer Gunst, die man selbst kaum beachtet. Diese Tiere wird man in Verbindung mit der beim Nachbar vorausgesetzten feindlichen Tendenz für die Krankheit verantwortlich machen. Es brauchen auch nicht einmal feindliche Nachbarstämme zu sein, sondern es können die verschiedenen Totemgruppen innerhalb eines Stammes sein, die sich auf Grund gegenseitiger Rivalität derartige Gesinnung zutrauen; da haben wir dann den Tatbestand, der uns von den Chickasaw-Indianern berichtet wird: „Die Klans sind in zwei Gruppen geordnet, Krankheiten kommen von Tieren, die von der entgegengesetzten Gruppe gegen sie beschworen sind.“[1])

Auch hier kommen wir wieder auf ganz einfache Verhältnisse des täglichen Lebens zurück, die den Grund der magischen Vorstellung in sich bergen. Die Tiere erscheinen dem Primitiven dieser und jener Gegend ganz naturgemäß als Krankheitsbringer. Die Ansicht von ihrer magischen Fernwirkung oder von der Wirksamkeit ihrer bösen Kraft über die Klangrenze hinaus infolge der Beschwörung entsteht durch ein anderes Moment. Dieses Moment erscheint in dem den Chickasaw-Indianern entnommenen Beispiel ebenso deutlich wie im Mung-Zauber und weiterhin im Mukuelli-Dukana-Zauber, im Guliwil- und O-erip-Zauber. In den einfacheren Formen liegt es mehr auf der Hand, in den komplizierteren ist es durch Umständlichkeit der Manipulation verdeckt. Es

[1]) K. Th. Preuß, Literaturbericht im Archiv für Religionswissenschaft XIV (1911), 261.

ist, kurz gesagt, der persönliche feindselige Wille des die Magie Ausübenden. Dieser tritt uns als der eigentliche Faktor des Schädigungszaubers entgegen. Seine magische Bewertung ist ebenfalls ganz natürlich entstanden; sie ergibt sich mit der Einwirkung des natürlichen Trieblebens. Ich erinnere an das oben (S. 101 f.) besprochene Beispiel Maretts vom wütenden Stier. Auch der Mensch gerät in Wut und Zorn und nimmt dabei eine drohende Gebärde an, die vom Schwingen des Speeres oder Ergreifen eines Steines begleitet sein mag. Diese drohende Gebärde ist der Ansatzpunkt für das magische Element im Schädigungszauber. Wie oft kommt es im wilden Zustande der Menschheit vor, daß solche Gebärden angenommen werden und auch den scheinbaren oder wirklichen Erfolg haben, daß der Bedrohte einen Schaden nimmt! Der Unfall oder die Erkrankung des Bedrohten kann zufällig sein, ohne Zusammenhang mit der Bedrohung. Die Erkrankung kann sich aber auch, wenn der Bedrohte gegenwärtig ist, durch die Angst einstellen, die nicht nur den eilenden Schritt beflügelt und den Fall veranlaßt, sondern auch den Nervenschock erzeugt. Die stark suggestible Natur des „Wilden" trägt das ihre dazu bei. In seiner leichten Erregbarkeit bildet er sich vielleicht ein, in der Tat geschädigt zu sein, und der Bedrohte wie der Drohende glauben an die Kraft der drohenden Haltung als solcher.[1]) Hiermit stehen wir wieder an dem Punkte, wo die Verallgemeinerung einsetzt: der in einem Falle eingetretene Erfolg, mag er immerhin auch nur ein vermeintlicher sein, verspricht für die Zukunft das gleiche.

Hat man dem Feinde mit dem Speer gedroht, so nimmt man den Speer wieder zur Hand oder statt seiner das zugespitzte Holz. Vielleicht wurde einmal in großer Erregung gegen den weit abstehenden Gegner ein Stein geschleudert; die von der Wut gesteigerte Kraft ließ das Unerhörte eintreten, daß er über jedes bisher erreichte Ziel hinaus bis zum Gegner gelangte und ihn traf. Der Mensch traute sich und dem Stein,

[1]) Wie primitiv solche Suggestibilität ist, dafür kann auf die Tiere verwiesen werden. Man denke z. B. an die Wirkung des Kreidestriches, der über den Hals des Huhnes gezogen wird.

bei dessen Schleudern er Fluchworte ausstieß, diese besondere Kraft auch in anderen Fällen zu. Die feindselige Erregung selbst samt der drohenden Haltung, das dieser Erregung Ausdruck verleihende Instrument, die Handhabung desselben mit einer wiederholten Fluchformel oder auch ohne dieselbe; das alles insgesamt scheint den Erfolg bewirkt zu haben: die magische Ansicht ist fertig. Der Mensch hat seine Willensenergie in die Dinge und in sein Handeln mit ihnen hineinprojiziert und glaubt nun an diese außer ihm existierende Energie.

Ich begnüge mich mit diesen Beispielen. Es ist ein leichtes, sie zu vermehren und auch die anderen Arten von Zauber in gleicher Weise zu analysieren, um zu zeigen, wie sie entstanden sein mögen, was das Ursprüngliche an den magischen Vorstellungen ist, was hingegen spätere Zutat und Ausschmückung. Was führte denn wohl zur Ausgestaltung des umständlichen Zeremoniells?

Wieder stellt sich der Gedanke an ein wiederholtes Gelingen und Mißlingen ein, das als Stimulus zur Weiterbildung der magischen Praktiken wirkte. Je häufiger die einfache Erstlingsform des Zaubers den Erfolg verweigerte, um so mehr dachte man darüber nach, was fehle und was man vergessen habe. Man erinnerte sich zufälliger Nebenumstände bei einem früheren erfolgreichen Zauber und schrieb ihnen nunmehr die Auslösung des Erfolges zu. Man dachte an dies oder jenes dabei gesprochene Wort und hielt dasselbe für die erfolgreiche Unterstützung des Willens und somit für die Bedingung der magischen Wirkung. So entstand die Meinung, durch Komplexion der Praktiken werde das Ziel sicherer erreicht.

Hiermit haben wir auch eine Antwort auf die vorhin offen gelassene Frage gefunden, weshalb die sogenannte Analogiehandlung, d. h. also nach unserer letzten Ermittlung: die einfache Andeutung der drohenden Gebärde und Gesinnung nicht mehr für genügend befunden wird, sondern in vielen Fällen eine Ergänzung durch Hinzufügung des Seelenstoffträgers erfährt. Der „Seelenstoffträger" ist erst in weit späterer Zeit erdacht worden, im Zeitalter des Animismus, und er ist dann eingefügt worden in die Reihe jener zeremoniellen Attribute,

durch welche die magischen Handlungen ergänzt wurden, um die Bedingungen des Erfolges nach Möglichkeit zu vermehren. Jetzt erst war der eigentliche Analogiezauber innerhalb der sympathetischen Magie entwickelt, der fordert: was dem „Seelenstoff" durch den magischen Hergang symbolisch geschieht, das soll dem Individuum geschehen, von dem der „Seelenstoff" herstammt.

B. Magie und Animismus.

So wie die Magie in der Welt der heutigen Primitiven erscheint, ist sie mit Religion oft außerordentlich enge verwachsen; desgleichen ist sie mit den animistischen Vorstellungen in ausgiebigem Maße verschmolzen, sofern sie mit animistischen Seelenvorstellungen arbeitet, und sie zieht auch den Dämonenglauben in ihren Bereich hinein. Rechnet man diesen Glauben an böse und auch, wenn schon in viel geringerem Grade, gute Geister zum Animismus und den Animismus selbst unter die religiösen Erscheinungen, so ist doch keine Frage, daß diese animistische Religion nicht eine Anfangsstufe religiöser Anschauung, sondern eine bereits degenerierte Religion darstellt.[1]) Die Frage, ob die Magie diese entartete Religion bereits voraussetzt oder ob letztere erst nach dem Auftreten der Magie geworden ist, dürfte nicht schwer zu entscheiden sein. Magie ist, wie wir schon sahen, nicht von Hause aus ein Gewächs des Animismus und sie entstammt nicht animistischen Vorstellungen. Vielmehr ist, was in dieser an animistischen Vorstellungen zu finden ist, erst nachträglich in sie hineingekommen. Jedenfalls hat sie sich mittels der später aufgenommenen animistischen Ideen fortgebildet, ohne daß hiermit schon gesagt wäre, welchen Ursprungs der Animismus ist. Die Magie als solche besteht, wie wir sahen, auch ohne den

[1]) Gerhard Heinzelmann, der in „Animismus und Religion" (1913) unter Animismus „den Seelen- und Geisterglauben und Seelen- und Geisterdienst nach seinem ganzen Umfange" verstehen, also auch die dämonistische Glaubensweise einbeziehen will, sagt von dieser Gesamterscheinung des Animismus mit Recht, sie sei eine Krankheitserscheinung der Religion.

Animismus und ist, was vor allem wichtig ist, auch ohne seine Mithilfe entstanden.

Dennoch bildet der Animismus in der Magie einen so bedeutsamen Faktor, daß er von den Verfechtern der animistischen Hypothese für den Wurzelboden der Magie gehalten wird. Auf diejenige Form, die der Animismus in seiner dämonistischen Ausgestaltung angenommen hat, brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Es genügt, darauf zu verweisen, daß der Zauberglaube selbst die Zahl der etwa in einem Volke verehrten und gefürchteten Dämonen beträchtlich vermehren kann. Bei den Eweern z. B. findet sich eine große Anzahl von Trowo, die aus Zauberglauben entstanden sind.[1]) Daß mit der Erzeugung solcher Dämonengestalten der Religion kein Dienst erwiesen wird, liegt auf der Hand. Das Überwuchern des magischen Gedankens fördert sie nicht, die Vermehrung der dämonischen Wesen zersplittert die religiöse Vorstellung immer mehr.

Ungleich wichtiger ist die Stellung, welche die Magie zu der den primitiven Völkern gemeinsamen Anschauung vom „Seelenstoff" einnimmt, d. i. zum Animismus im eigentlichen Sinne. Diesen Anschauungskreis hat sich die Magie in großem Umfange dienstbar gemacht. Der Ausdruck „Seelenstoff" mag als ein einmal eingebürgerter Name festgehalten werden, da er sachgemäß ist. Was die Annahme eines Seelenstoffes besagt, hat neuerdings der Missionar Ch. Keyßer folgendermaßen erklärt: „Wie der Saft aus dem Gummibaum hervorquillt, ob man ihn am Stamm, am Zweig oder am Rande des Blattes ritzt; wie der Duft der Blüte entsteigt und die Umgebung erfüllt; wie das Blut durch Adern und Äderchen rollt; wie der Schweiß aus den Poren rinnt und die Wärme vom Körper ausgeht, so wohnt der Seelenstoff im Körper, geht von ihm aus und geht auf alles über, was mit dem Körper in Berührung kommt."[2])

Zwecks richtiger Vorstellung ist gegenwärtig zu halten, daß dieser Ansicht vom Seelenstoff stets die andere von der Seele als dem eigentlichen Inhalt des Leibeslebens und

[1]) J. Spieß, Die Religion der Eweer in Süd-Togo (1911), S. 164—171.
[2]) In R. Neuhauß' Deutsch-Neu-Guinea III, 112.

dem nach dem Tode fortlebenden Teile des Menschen zur Seite steht. Die Ansicht, daß die menschliche Seele nach dem Absterben des Leibes fortlebt, ist ja in der Völkerwelt neben der anderen Ansicht, daß der ganze Mensch fortlebt, verbreitet, gleichviel, ob nun die Vorstellung eines jenseitigen Aufenthaltsortes aller abgeschiedenen Seelen, die Vorstellung eines Paradieses oder Elysiums gleichzeitig ausgebildet ist oder nicht. Mit der fortlebenden Seele ist der „Seelenstoff" nicht zu verwechseln. Letzterer geht nicht aus der Seele hervor. Er ist ein im Körper vorhandenes vitales Prinzip für sich, das ebenso wie die Seele mit dem Körper in notwendiger Verbindung steht. Dieser Vitalstoff-Glaube scheint aus der Meinung entstanden, daß irgendwelche vom Körper abgelösten Teile und ausgeschnittenen Bestandstücke den ganzen Körper vertreten und daher gegebenen Falls ersetzen können. „Seelenstoff" ist dem Körper so sehr als sein Lebensprinzip erforderlich, wie andererseits der Körper für Seele und Seelenstoff gleicherweise die Existenzbedingung in der irdischen Leibesform ist. Manche Hiebe kann ein Baum vertragen. Wie aber ein starker Schlag, ein tiefer Schnitt, eine zu vielseitige Anzapfung den Gummibaum eingehen läßt, so wird durch eine ernstliche Verletzung des Vitalstoffes der ganze menschliche Körper vernichtet, so daß der Leib mit dem „Seelenstoff" vergeht und nur die „Seele" in unsichtbarer Weise oder in neuer Inkorporation weiterlebt.

Von dem Seelenstoff des Menschen nimmt der feindliche Zauberer, nach dem entschwundenen Teil des Seelenstoffes sucht der befreundete Zauberarzt. Wurde der Seelenstoff, und sei es in verschwindend kleiner Menge, durch Zauberei oder durch einen bösen Geist schon zu weit vom Körper entfernt, oder folgt er infolge irgendwelcher Beeinflussung nicht den ihm vom Arzte nahegebrachten frischen Seelenstoffteilchen des Patienten, dann muß der Kranke sterben. Das ist ein verbreiteter Glaube.

Auf diese Anschauung stützt sich die Meinung, das ganze Zauberwesen sei aus dem Animismus, aus diesen Seelenvorstellungen hervorgegangen. Das ist die Meinung, die Wil-

helm Wundt in seiner „Völkerpsychologie" vertritt. In der neuen Auflage dieses großen Werkes hat er diesen Standpunkt der animistischen Theorie so folgerichtig ausgebaut und nach allen Richtungen hin durchzuführen gesucht, daß man sagen darf, hier sei der Gipfelpunkt der animistisch gerichteten ethnologischen und religionsgeschichtlichen Methode erreicht. Wundt nimmt aber zugleich, unbekümmert um den ethnologischen Bestand, die Behauptung vorweg, daß die Annahme einer allgemeinen, einheitlichen Körperseele die ursprüngliche gewesen sei, und daß diese Auffassung eine doppelte Modifikation erlaubt habe, nämlich einmal die Beschränkung des Sitzes der Seele auf den Körper, zum anderen die Spaltung der Seele in ihre Kräfte, deren jede einem besonderen Organ zugeteilt wird.[1]) Falsch ist an Wundts Darlegung, daß er nicht deutlich zwischen der Seele und dem Seelenstoff unterscheidet; für ihn wachsen sie zu einem Begriffe zusammen. Falsch ist es, wenn Wundt behauptet, die Seele sei „nie ein von der körperlichen Erscheinung geschiedenes Objekt"; denn oft genug beobachtet der Primitive die Seele eines Menschen an einer anderen Stelle, als wo die Person sich aufhält (vgl. oben S. 137).

Sehr entschieden widerstreitet der Meinung Wundts aber der heutige Befund der Seelenvorstellungen, denn er zeigt uns durchweg die Annahme eines einheitlichen Seelenstoffes, der als ein Ganzes und nicht auf die Organe verteilt gedacht wird. Nur Mißverständnis kann bei den heutigen Primitiven die Meinung finden, daß ein einzelnes Organ, für sich genommen, der ausschließliche Träger der Seele sei. Wenn Wundt sich bemüht, es so darzustellen, als gehöre einer früheren primitiveren Kulturform die Meinung an, daß die Seele allein in der Niere und dem sie umgebenden Fett ihren Sitz habe, während sie in anderen Zeiten und Kulturlagen im Blute oder im Herzen lokalisiert worden sei, und daß dann der Glaube hinzugekommen sei, die Seele sei vorwiegend in organischen Ausscheidungsprodukten anwesend: so ist das eine Konstruktion

[1]) Wundt, Völkerpsychologie, II. Bd.: „Mythus und Religion", 2. Teil (1906), besonders zunächst S. 3—10.

ad hoc. Es ließe sich allerdings geltend machen, daß die Nieren, wenn sie auch heute nirgend als ausschließliche Seelenträger erscheinen, bisweilen doch einen solchen Vorzug in der magischen Anschauung genießen, daß daraus auf ihre einstige Bedeutung als alleiniger Seelenträger geschlossen werden dürfe. Ich will kein großes Gewicht darauf legen, daß alsdann ebensogut das Blut oder das Herz in dieselbe Rolle eingesetzt werden kann. Wundt läßt sich offenbar vorwiegend von Berichten über Australier und einige Südseevölker leiten. Wir wissen ja durch Lumholtz, Spencer, Gillen und Howitt, daß dort das menschliche Nierenfett eine außerordentliche Rolle im magischen Anschauungskomplexe spielt, daß man auch den erschlagenen Feinden vor allem die Nieren abnimmt und aus ihnen ein Amulett fertigt, daß man irgendeinen wenig beliebten Menschen plötzlich niederschlägt, um ihm sein Nierenfett zu nehmen, weil demselben besondere Kräfte über Leben und Tod zugeschrieben werden. Niere und Nierenfett werden aber nicht deshalb bevorzugt, weil hier die Seele als ganze ansässig gedacht wird. Es mag nahe zu liegen scheinen, daß der Zusammenhang mit dem Genitalsystem bei der Bewertung dieser Organe ins Gewicht fällt. Einen Fingerzeig auf die wirkliche Bedeutung des Nierenfetts gibt uns der bei australischen Stämmen weit verbreitete Glaube, den man fast eine „fixe Idee" nennen könnte, daß ein Zauberer heimlich einem Menschen das Nierenfett entnimmt und den Leib wieder zunäht, worauf der Betreffende krank wird und schließlich stirbt. Wenn wir diese Berichte bei Howitt lesen, wenn wir sehen, wie die Leute sich einbilden, ein Zauberer habe ihnen im Schlafe das Fett entnommen, und wie sie von solcher Verursachung ihres Leidens träumen, dann sind wir nicht im Zweifel, daß es sich hier um einen Versuch handelt, eine häufig vorkommende und zum Tode führende Krankheit zu erklären.[1]) Augenscheinlich sind bei jenen Leuten schwere Nierenleiden, die akut auftreten, nicht selten. Ihr Sinnen beschäftigt sich mit der Krankheit, für die sie keinen Grund wissen.

[1]) Howitt, l. c., p. 367 ff.

Schmerz, gepaart mit Hohlheitsgefühl, bringt bei der herrschenden magischen Anschauungsweise die erwähnte Vorstellung zustande.

Erst aus diesem Glauben an die magische Verursachung der Krankheit mag der wirkliche Gebrauch des Nierenfettes in der Magie entstanden sein. Was macht denn der Zauberer mit dem Fette, das er dem Menschen geraubt hat? Er benutzt es selbstverständlich in seinem Berufe, sei es zur Heilung, sei es zur Schädigung. Nun wurde wirklich dieser Körperteil zum festen Inventar des Medizinsackes der Zauberer, und die animistische Auffassung nahm die Niere samt dem sie umschließenden Fett unter die bevorzugten Seelenträger auf. Allein im übrigen legt nichts dafür Zeugnis ab, daß etwa in altersgrauer Vorzeit die Niere als ausschließlicher Sitz der Seele bzw. des Seelenstoffes gegolten habe. Auch heute gelten dem Australier wie anderen Primitiven nicht nur dieses Organ und andere Organe und Körperteile zugleich als Sitze der Seele; sondern alle flüssigen und festen Ausscheidungen, nicht minder alle Gerätschaften, die ein Mensch an den Mund geführt oder bloß in der Hand gehalten hat, sind mit seinem Vitalstoffe begabt. Speichel, Schweiß, Ausdünstung, Hauch vermitteln das Seelische eines Individuums an andere Individuen und an Dinge. Darum genügt es dem Zauberer oft schon, daß ein Mensch irgendeinen Gegenstand berührt. Er hat dadurch seinen Vitalstoff gewonnen, den er zu freundlichem oder feindlichem Zauber, für oder gegen ihn benützen kann. Ja, auch die Freunde eines Kranken haben von dem Vitalstoff des Kranken so viel an sich, daß auch durch ihre Berührung sein Vitalstoff mitgeteilt wird.[1])

Vor Überspannung dieser Seelenstoffanschauung wird man sich jedoch ernstlich zu hüten haben. Wenn man sie zur Theorie ausbaut, so ist man sicherlich von der Bedeutung abgekommen, die sie im Leben der Primitiven hat. Der Animismus, d. h. also hier die Annahme eines solchen Seelenstoffes, ist in dem Ausmaße und in der theoretischen Geschlossenheit, wie

[1]) Ch. Keyßer, a. a. O., S. 134.

ihn Wundt postuliert, gewiß gar nicht vorhanden. Trotz des großen Abstandes der modernen Psyche von der primitiven darf doch an die in unserer Sphäre vorkommenden analogen Bräuche erinnert werden. Bei den meisten derselben werden wir ohne weiteres sagen, daß nicht nur jetzt nicht, nein, daß niemals die Vorstellung von einem Vitalstoff hinter ihnen verborgen war. Glaubt der verliebte Jüngling wirklich, in den bei sich getragenen Haaren des Mädchens dessen Seelenstoff zu besitzen? Glaubt der Künstler, der Autogramme berühmter Dichter sammelt oder sein Arbeitszimmer mit Meisterwerken schmückt, wirklich an die Nähe und Wirksamkeit von der großen Meister Geist? Glaubt der Bauer, der in des Diebes Fußspur den Nagel schlägt, tatsächlich ein Stück Seele des Diebes festgenagelt zu haben? Ist es nicht im einen Falle die Suggestion, die das Gefühl und die Tatkraft hebt, im anderen lediglich der Wunsch, der nach dem *totum pro parte* strebt?

Die bewußte Annahme eines Seelenstoffes ist auch für die primitive Magie in zahlreichen Fällen nicht mehr erforderlich als in den eben bezeichneten Situationen. Unbewußt und unsystematisch steckt diese Meinung freilich dahinter; weniger bewußt vielleicht als in jenem „ungesunden, gegenseitigen Pflegen der Herzen" bei den mittelalterlichen Gottesfreunden. Wenn der Gottesfreund Heinrich von Nördlingen durchaus in den Besitz eines abgelegten Schlafrocks der Margarete Ebner gelangen will, so erscheint der Vorstellungshintergrund als ein dem primitiven Empfinden sehr ähnlicher.[1]) Steinen stellt den primitiven Seelenzustand ins rechte Licht durch folgende Erwägung: „Der Medizinmann, der einen Abwesenden dadurch umbringt, daß er einen vergifteten Pfeil in seine Richtung wirft, oder auch der Verliebte, der die entfernte Freundin küßt, sie unterscheiden sich durch nichts. Der Poet, der im glücklichen Besitz eines von Schiller benutzten Tintenfasses wie Schiller dichtet, und der Eingeborene, der mit einer Kette von Jaguarkrallen um den Hals wie ein Jaguar stark ist, sie unterscheiden sich durch nichts."[2])

[1]) Vgl. hierzu Reinhold Seeberg, Aus Religion und Geschichte, Bd. I, 217.
[2]) K. v. d. Steinen, a. a. O., S. 297.

Wenn wir aber auch wohl auf unserer Hut sein müssen, keine moderne Theoretisierung mit den primitiven Vorstellungen vorzunehmen, so ist doch weiterhin nicht zu leugnen, daß die Meinung vom Seelenstoff tatsächlich einen großen Einfluß auf die Lebenshaltung mancher Völker übte, und daß wir uns bei Studien auf diesen Gebieten gewöhnen müssen, uns in diese Anschauungen einzufühlen. Parkinson weist darauf hin, daß die Reinlichkeit eines Gehöftes oft nur die Folge dieses Glaubens ist; man will dem Übelwollenden kein Zaubermittel an die Hand geben. Deshalb werden die abrasierten Kopfhaare ebenso beseitigt wie der ausgeworfene Betelnußspeichel. Warneck ist sogar überzeugt, daß die Auswahl der Speise unter der Einwirkung der Anschauung vom Seelenstoffe steht. „Beim Essen und Trinken kommt es nicht sowohl auf die Materie der Speise an, als auf ihren Seelenstoff, nur dieser gibt dem Essenden Kraft und Gesundheit . . . Ist man von einem giftigen Tiere gebissen worden, so wird dieses getötet und der Gebissene ißt von dem Fleisch, um den Biß unschädlich zu machen."[1])

Was aber rund abgeleugnet werden muß, ist, daß die Magie aus solchem Animismus hervorgegangen sei. Animistisch verbrämte Magie ist eine Spätform. Nach allem, was uns der vorige Abschnitt gezeigt hat, liegen ihrer Jugendform ganz andere Motive zugrunde. Diese müssen wir hier noch näher betrachten, vor allem deshalb, weil sie verschiedenartig zu sein scheinen, sodann auch, um die Auffassung von Frazer und Wundt richtig würdigen zu können.

C. Der Wunsch als Ansatzpunkt der Magie.

Unsere Analyse der Genesis der Zaubervorstellungen hat bisher verschiedene Motive aufgezeigt. Das erste, was unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, waren absichtsvolle Handlungen, die dem noch in keiner Weise magisch bestimmten Zwecke dienten, Tiere anzulocken und zu überlisten. Diese der Auffassung des Jägerlebens abgelauschten Ver-

[1]) J. Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums (2. Aufl. 1908), S. 36.

fahrungsweisen wurden verallgemeinert und abgeschliffen, indem Surrogate an ihre Seite und an ihre Stelle traten. Statt der erfahrungsgemäß wirksamen Nachahmung der Tierstimmen wurden etwa Teile des tierischen Organismus, nachdem sie zuvor dekorativ verwendet waren, als magische Mittel benutzt. Das psychische Motiv hierzu kann also der Wunsch des Jägers gewesen sein, die Jagdpraxis und den Jagderfolg durch solche tierischen Organe zu unterstützen, deren Tragen für ebenso wirksam gehalten wurde, wie die praktisch auf ihren Erfolg erprobte Nachahmung der tierischen Stimme und das Anlegen der Felle, das gleichfalls mit Erfolg bei der Jagd angewendet worden war. Der Wunsch führte also zur Verallgemeinerung der Jagdmittel, diese Verallgemeinerung löste die benützten Mittel von der wirklichen Erfahrung des Jägerlebens ab: ein falsches Abstraktionsverfahren.

Wenn hier von einem Abstraktionsverfahren gesprochen wird, um solchen Prozeß mit den von uns selbst uns bekannten psychischen Vorgängen in Parallele zu stellen, so ist jedoch zu beachten, daß der Primitive nicht eigentlich eine Abstraktion hierbei vornimmt. Für ihn gehört die Einwirkung auf das Jagdwild durch seine Anähnlichung an das Tier zur Gesamtheit seines Weltbildes, zu Vorgängen, wie sie eben im Bereiche seines Weltbildes an und für sich möglich sind. Er weiß es nicht anders, als daß er selbst dem Tiere so ähnlich wird, daß dasselbe ihm nun entgegenkommen muß. Daß er sich dem Jagdtiere bis zur Identität anähneln kann, ist wiederum ein Spezialfall von seiner Verbundenheit mit dem Tiere überhaupt. Das tierische Leben und Sein ist kein ihm wesensfremdes.

Vielleicht (?) war der Wetterzauber, dem sich der übrige sogenannte Analogiezauber anschloß, früher vorhanden als der eigentliche Jagdzauber; seine Entstehung geht aber, wie wir sahen, auch dann auf eine ähnliche verallgemeinernde Abstraktion zurück, die vollzogen wurde, weil der Wunsch nach Änderung des Wetters seine Erfüllung sehen wollte.

Man muß nun weiter annehmen, daß es dem primitiven Menschen in der Zeit dieser Entstehung der Zauberei möglich

war, „Erfolge" solcher magischen Maßnahmen zu verzeichnen. Es mußte sonach die Erfahrung einer Befriedigung des Wunsches und eines ihn mehr oder weniger verwirklichenden Erfolges gemacht werden. Dieses Eintreffen des Wunschobjektes wird nicht immer bloß ein äußerlich zufälliges gewesen sein, da wahrscheinlich die wenigen Fälle solcher faktischen Realisierung des Gewünschten zur Ausbildung der magischen Anschauung nicht genügt hätten.

Das Zusammentreffen von Wunsch und Erfolg kann auch physiologisch und psychologisch bedingt sein. Physiologisch bedingt ist es in dem Falle, wenn die hochgradige Erregung eines Menschen seine eigene Leistungsfähigkeit so bedeutend erhöht, daß eine das gewöhnliche Maß übersteigende Leistung vollbracht wird: der Stein oder Pfeil trifft den sehr entfernten Gegner. Psychologisch bedingt ist das Zusammentreffen von Wunsch und Erfolg in dem Falle, wo der Bedrohte infolge von Schreck, Angst oder Suggestion tatsächlich einen Schaden davonträgt, der ja auch wirklich durch die drohende Gebärde hervorgerufen ist. Dasselbe ist es im Grunde bei der großen Reihe der Suggestivheilungen. Und auch der Fall ist denkbar, daß keine der beiden beteiligten Personen, sondern ein zuschauender Dritter die Wahrnehmung einer ungeheuerlichen Leistung hatte und die handelnde Person dadurch in das Ansehen eines Magiers gelangte.

Unter den Anlässen des Zauberglaubens haben wir auch gelegentlich den Trieb zu ursächlicher Erklärung bemerkt. Vor allem, wenn es sich um Krankheiten handelt, die dem Primitiven fast durchweg als unerklärliche Begebenheiten erscheinen, setzt die Frage nach der Herkunft ein. Unerklärliche Unglücksfälle werden auf feindliche Gesinnung zurückgeführt; denn der primitive Mensch hat das Bestreben, die auf ihn wirkenden Ursachen in Form von Kräften festzustellen, die ihm ähnlich sind, besonders hinsichtlich des Willens und des Persönlichkeitsmoments, wie Vierkandt und namentlich Preuß mit vollem Rechte betont haben.

Hiernach ist deutlich, daß es sich in der Magie auch um eine irrtümliche Anwendung des Kausalbegriffes, um eine falsche

Konstatierung eines Kausalverhältnisses handelt. Es ist richtig, wenn nach Frazer, der darin dem Bahnbrecher der Erforschung des Animismus, E. B. Tylor, folgt, das vorschlagende Kennzeichen der Magie darin besteht, daß die Menschen fälschlicherweise die Bestimmungen ihres eigenen Denkens für naturgesetzliche Verhältnisse halten und sich einbilden, die Herrschaft, die sie über ihre Gedanken haben oder zu haben meinen, gestatte ihnen eine entsprechende Herrschaft über die Dinge. Die Definition ist, wie gesagt, nicht unrichtig; sie läßt nur ein Zurückgehen auf den Grund dieser menschlichen Imagination vermissen. Allerdings muß man, um Frazers Ansicht nicht durch unvollständige Wiedergabe zu entstellen, hinzuzufügen, wie deutlich er durchklingen läßt, daß das psychologische Motiv hierfür in der Meinung gelegen sei, die Welt zu beherrschen, und in dem entsprechenden Anspruch, diese Selbstherrlichkeit gegenüber der Welt auch rücksichtslos auszuüben.

Mag auch die Behauptung eines solchen Bewußtseins der Selbstherrlichkeit des primitiven Menschen weit über das wirkliche Maß des primitiven Selbstvertrauens hinausgreifen, so kann ich doch nicht leugnen, daß Frazer hiermit auf das richtige Moment hinweist. Denn dieses ist, wie oben angedeutet wurde, der Wille des Menschen, ein lebhafter Wunsch, und zwar ein solcher egoistischer Art.

Im Heere Julius Cäsars waren *glandes*, Schleuderbleie, in Gebrauch, auf denen manchmal der kriegführende Feldherr, der Name der Legion oder der Stamm der Schleuderer eingeschrieben war, manchmal aber eine Anrede an die glandes selbst mit der Aufforderung, einen bestimmten Gegner zu treffen, oder auch eine Anrede an den Feind, daß er ausgerottet werden sollte. Wir lesen z. B. ein „Feri pomp (ejum)", „Triff den Pompejus!" oder ein: „pertinacia vos radicitus tollet," „so ihr in Hartnäckigkeit verharret, dann Gnade euch Gott!" Dieser letztere Spruch erscheint kaum als Magie, sondern zunächst wenigstens wie eine Botschaft, die aus Mangel an Unterhändlern oder Unterhandlungsmöglichkeit durch das Geschoß hinübergeschickt wird. Ob doch dabei auch der Gedanke ein-

begriffen ist, daß das Geschoß als solches seine vernichtende Wirkung auf den tatsächlich hartnäckig bleibenden Gegner um so sicherer ausüben soll, wenn der Spruch daraufsteht, das ist allerdings wahrscheinlich.

Was hier schon magisch ist, das mag der einfache Wunsch noch in einer Form laut werden lassen, die an sich noch gar nichts Magisches enthält. Als mein Sohn noch nicht ganz drei und ein halbes Jahr alt war, sagte er am 30. November 1915, nachdem es am Tage zuvor grimmig kalt gewesen war und beißender Wind geweht hatte und als die Kälte andauerte: „Wenn es wieder Sommer ist, dann hau' ich alle Bäume ab, damit der schreckliche Wind nicht mehr ist. Schnee darf im Winter sein, aber der Wind nicht." Der stark affektbetonte Wunsch, in Zukunft den Winter eiswindfrei zu gestalten, führt zu dem Entschluß, die Bäume, welche als Winderzeuger angesehen werden, umzuhauen. Etwas Magisches liegt durchaus nicht in diesem Vorsatze, denn der Kleine will selbst durch einen realen Eingriff seiner Kräfte in die vermeintliche natürliche Ursache des Eiswindes sein Ziel erreichen. Es mag hier ganz dahingestellt bleiben, was der Grund sei, daß er dieses Verfahren bis zum Sommer aufsparen will. Für den augenblicklichen Punkt unserer Betrachtung genügt der Tatbestand, daß er überhaupt durch das Umhauen der Bäume das Ziel zu erreichen sicher ist. Was ihn mit dem Magier schon verbindet, ist das durch keine enttäuschende Empirie beeinträchtigte Selbstvertrauen in dieses sein Vermögen gegenüber den Bäumen. Die Anschauung von den letzteren ist dabei keine animistische, es ist auch nicht notwendig, daß er die Bäume irgendwie personifiziert vorstellt. Sie haben sich durch ihre bei jedem starken Winde beobachteten lebhaften Bewegungen ihrer vielen Arme als die Ursachen des Windes erwiesen, sie machen durch ihre eigenen Schüttelbewegungen den Wind. Diese von dem kindlichen Geist erkannte Ursache des Windes soll beseitigt werden. Magie liegt auch dann noch nicht vor, wenn der Wald oder ein bestimmter Baum zum Zwecke der Beseitigung des Windes deshalb umgehauen wird, weil in ihm ein Windgeist oder Windkönig sitzt, dessen Leben und

Wirken mit dem Baum so verbunden ist, daß der Wind aufhören muß, wenn der Baum umgehauen ist. Magie liegt auch dann noch nicht vor, wenn auf anderer Vorstellungsstufe von Nordgermanen, Esthen und Slaven angenommen wird, daß ein Zauberer oder eine Hexe auf dem Winde reitet, und diese Person durch das Herumfuchteln mit einem Messer in der Luft getötet oder verletzt werden soll.[1]) Auch dann nicht, wenn im Winter oder Frühling Birken oder Tannen in die Wohnungen geholt und dort feierlich verbrannt werden (falls diese Zeremonie sich auf den Wind beziehen sollte, was aber nicht sicher ist).[2]) Hätte aber der Knabe gesagt: Ich blase gegen den Wind, ich blase ihn weg, damit er nicht wiederkommen kann — wie die Frauen auf Grönland bisweilen dem Winde beizukommen suchen — oder hätte er mit dem Taschentuch in der Luft einen Gegenwind erzeugt, um den großen Wind zu vertreiben, so wäre schon eine Wendung ins Magische vollzogen. In diesen Fällen ist nicht mehr die direkt wirkende Ursache ins Auge gefaßt, sondern eine Ersatzhandlung, wie sie Raum gewinnt auf Grund einer Empfindung von Leistungsfähigkeit, die außerhalb des Gewöhnlichen, im Mysteriösen liegt.

Mit besonderer Betonung hat dieses Moment Sigmund Freud hervorgehoben, indem er zugleich darauf hinweist, daß die magische Handlung zunächst nichts anderes ist als der Versuch, die Befriedigung des Wunsches „darzustellen, so daß man sie gleichsam durch motorische Halluzinationen erleben kann".[3]) Es ist nur nötig, ergänzend hinzuzufügen, daß, wie für den die Handlung ausführenden Menschen oder das magische Subjekt seine Halluzination das Gefühl der Befriedigung und die

[1]) Frazer, *Golden Bough* I, p. 119 sqq. 181 sqq.

[2]) Frazer, *Golden Bough* I, p. 226.

[3]) S. Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1913), S. 77. Es heißt dort unter anderem: „Die Motive, welche zur Ausübung der Magie drängen, sind leicht zu erkennen, es sind die Wünsche des Menschen. Wir brauchen nur bloß anzunehmen, daß der primitive Mensch ein großartiges Zutrauen zur Macht seiner Wünsche hat. Im Grunde muß all das, was er auf magischem Wege herstellt, doch nur darum geschehen, weil er es will. So ist anfänglich bloß ein Wunsch das Betonte."

Einbildung der Wunscherfüllung mit sich bringt, ebenso dem Objekte der Handlung, wenn es ein Mensch ist, die Suggestion dieselbe Leistung vorspiegelt. Dadurch besonders tritt schon mehr und mehr der Wunsch bzw. die Furcht zugunsten der Anschauung der Handlung zurück, die dem Erfolge voraufgeht. Das von der Magie betroffene Objekt bringt, vorausgesetzt, daß es ein menschliches Wesen ist, einen anderen Gesichtspunkt in Anwendung. Allein das genügt noch nicht zur Erklärung dessen, daß aus halluzinatorischen Wunschbefriedigungen magische Praktiken entstehen. Denn „mit der Zeit verschiebt sich der psychische Akzent von den Motiven der magischen Handlung auf deren Mittel, auf die Handlung selbst. Vielleicht sagen wir richtiger, an diesen Mitteln erst wird ihm die Überschätzung seiner psychischen Akte evident. Nun hat es den Anschein, als wäre es nichts Anderes als die magische Handlung, die kraft ihrer Ähnlichkeit mit dem Gewünschten dessen Geschehen erzwingt."[1])

Wodurch aber verschiebt sich „mit der Zeit" der psychische Akzent? Wodurch entsteht die Einsicht in die Überschätzung der Kraft des Wunsches und in die Begrenztheit der Durchführung des Willens? Hier muß auch die Erfahrung tatsächlich ausgebliebener Erfolge ihre Stelle erhalten. Durch sie gelangt der Mensch gänzlich dazu, die den Wunsch begleitende Handlung, die bisher nichts als die fiktive Darstellung der Erfüllung war, auszubauen und auf diese weiterausgestaltete Handlung einen besonderen Nachdruck zu legen. Das ist dann der Geburtsakt der komplizierten Magie, wie sie uns in der Regel erscheint.

Eine Schablone aber kann und darf über die Ausbildung magischer Bräuche nicht angefertigt werden. Viel zu mannigfaltig sind die Flüsse, Bäche und Unterströmungen, welche magisch verwendbare Wasser führen. Auch der Versuch soll hier zur Ergänzung angeführt werden, mit dem Steinmetz die Ausbildung des Ordals, das ja an sich eine rein magische Handlung ist, aus einer praktisch-politischen Maßnahme erklärt. Seine

[1]) S. Freud, a. a. O., S. 78.

Ausführung gipfelt darin, daß der Kampf als Beweismittel anfänglich ohne jede übernatürliche Beimischung gemeint gewesen ist. Der „gemäßigte Rachekampf" hat sich nach Steinmetz ganz allmählich zum Ordal entwickelt. Der Schuldige ist ja bei diesem Kampfe bekannt. Der beschränkte Kampf ist daher „bloß ein Mittel, um zu zeigen, wer denn eigentlich von beiden Parteien die stärkste sei und also ihren Willen erhalten muß. Bei der Verweigerung der Komposition wird zu dem alten Mittel, dem Scheinkampf, gegriffen, um zu entscheiden, wer denn nachgeben müßte, nötigenfalls hierzu gezwungen werden könnte. Dieser Scheinkampf ist hier also doch fast mehr Zwangsmittel als Ordal. Der Übergang ist aber nicht groß: der Kampf ist schon nicht mehr die eigentliche Strafe, der Ausgleich, die Befriedigung selbst; diese Rolle ist jetzt der Bezahlung des Blutgeldes übertragen; der Kampf ist nur ein Mittel, um deutlich zu machen, daß der dieser Prästation Widerstrebende dennoch dazu verpflichtet sei, weil er sich zu schwach zeigte, weil er unterlag, also im Notfalle gezwungen werden konnte. Es braucht jetzt nur noch eine Autorität, ein Magistrat, hinzuzutreten, der das Resultat des Kampfes ausspricht, aus einem tatsächlich zu weiterem Widerstand zu schwach Sein die Pflicht zum Nachgeben ableitet, nicht bloß die Notwendigkeit, und das eigentliche Ordal, das prozessualische Beweismittel ist da. Übernatürliche Deutungen wreden dann auch hier, wie bei allen auffallenden Erscheinungen, oder erst recht, wenn einmal die Idee, daß die Gottheit ihren Freunden bzw. dem Guten hilft und ihre Feinde bzw. das Böse vernichtet, sich Bahn gebrochen hat, sich aufdrängen und zuletzt der Sache eine höhere Weihe geben."[1])

Hieraus ergibt sich, wie über Wundts Auffassung des Zauberglaubens zu urteilen ist. Er will „angesichts der völkerpsychologischen Tatsachen" David Humes Kausalitätstheorie „vollständig umkehren". Gleichsam zwei große Gebiete unterscheidet er, auf die sich das Erkennen des Naturmenschen in verschiedener Weise bezieht: „die gemeinen all-

[1]) S. H. Steinmetz, Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Sprache. 1892. S. 78.

täglichen Ereignisse, die als selbstverständlich hingenommen werden, und die ungewöhnlichen, seine Neugierde und vor allem seine Furcht und sein Staunen erregenden Erscheinungen". Nicht die regelmäßige und die gewohnheitsmäßige Abfolge der Erscheinungen ist es, aus der dem Urmenschen die Vorstellung einer Kausalität hervorgeht, sondern allein das Unerwartete, Ungewohnte, das, weil es aus dem regelmäßigen Verlauf der Ereignisse herausfällt, Schrecken, Furcht und Zorn und mithin die Frage nach der Ursache wachruft. Zu den regelmäßigen Vorgängen, die das Kausalitätsbedürfnis noch nicht wachrufen, rechnet Wundt unter anderem den Wechsel von Wachen und Schlafen, von Tag und Nacht, die normalen menschlichen Triebe und Begierden und deren Befriedigung. Dem zweiten Gebiete der außergewöhnlichen Ereignisse gehören vor allem Krankheit und Tod, Unfälle aller Art, merkwürdige Träume und Visionen sowie die nicht regelmäßig wiederkehrenden, sondern den gewöhnlichen Gang der Naturgeschehnisse auflösenden Naturerscheinungen an, wie Gewitter oder der erquickende und befruchtende Regen. Solchen Ereignissen ist zudem ein sie häufig begleitendes Grauen, die vor ihnen bangende Furcht oder anderseits ihr nützlicher Charakter eigentümlich. Durch die infolgedessen ausgelöste Affekterregung wird der Kausalitätstrieb verwirklicht, und eben hierauf beruhe auch der Zauberglaube.[1])

Wundt meint also, nur ganz außerordentliche Ereignisse sind die Erreger der kausalen Betrachtung, die der primitive Mensch anstellt; je geringer der Grad des Außergewöhnlichen, um so weniger regen die Vorgänge das Kausalitätsbedürfnis an. Das Unerwartete, zumal wenn es das Gemüt heftig erschüttert, wie ein plötzlicher Todesfall, regen das zuvor noch nicht erwachte kausale Denken an; „da fordert nun um so mehr der erschreckende Eindruck die Annahme eines mächtigen Zaubers heraus".

Man könnte nun mit gutem Grunde in Zweifel ziehen, ob wirklich mit dieser von Wundt angenommenen Ausschließ-

[1]) Wundt, Völkerpsychologie II 2. S. 177 ff.

lichkeit allein die außergewöhnlichen Ereignisse die Ursachenfragen in der Psyche des Naturmenschen auslösen. Auch das Kind, das Wundt als Analogon anführt, staunt oft genug bei der ersten Wahrnehmung von an sich ganz regelmäßigen Vorgängen, so daß wir die Kausalfrage ihm von Auge und Lippen ablesen können. Bei der Unterbrechung der normalen Geschehenskette durch außergewöhnliche Vorfälle wird der Trieb zur Ursachenerforschung nicht erst ins Leben gerufen, wohl aber wird er sich ungebärdiger zur Geltung bringen. Sicherlich befindet sich aber Wundt mit der Art, wie er Krankheit und Tod als die Erreger der Kausalfrage wertet, nicht im Einklang mit den „völkerpsychologischen Tatsachen". Er sagt, ein Schmerz, eine Verwundung oder ein Todesfall, dessen äußere Ursache klar ersichtlich ist, gehöre, wenn schon nicht zum alltäglichen Wechsel des Lebens, so doch „zu den Ereignissen, die ohne Nachdenken hingenommen werden, weil sie nie anders gewesen sind und nie anders sein können... Der Schmerz der Krankheit, auch wenn er von keiner Waffe eines verfolgenden Feindes herrührt, verbindet sich mit der Vorstellung des feindlich Gesinnten, der ihn hätte senden können."[1]) In diesem Falle also, und nur in diesem Falle, werden die Lücken im Vorstellungskomplex durch Hinzudenken einer Ursache ausgefüllt. Eigentlich würde das wohl bedeuten, daß im anderen Falle die Ursache auf der Hand lag. Allein darauf kommt es hier nicht an. Das uns bekannte Leben und Denken der heutigen Primitiven ist offenbar anders eingerichtet. Denn auch der durch äußerliche Verwundung hervorgerufene Schmerz wird nicht der unmittelbar wahrgenommenen nächsten Ursache zugeschrieben, sondern einer weiter zurückliegenden Ursache, die in der magischen Verknüpfung eines feindlichen Willens mit dem schädlichen Ereignis erblickt wird. Der Kai in Neu-Guinea, der sich im Sumpfdickicht an einem Bambuspfahl aufspießt, macht hierfür den Bambuspfahl bzw. seine eigene Unvorsichtigkeit ebensowenig verantwortlich wie den Willen des Selbstmörders für den

[1]) Wundt, Völkerpsychologie II 2. S. 181.

Selbstmord. Das Kausalitätsbedürfnis könnte auch bei diesen außerordentlichen und schrecklichen Ereignissen durch die in der Erfahrung tatsächlich gegebenen Ursachen durchaus befriedigt sein. Gleichwohl wird in Form eines feindlichen Zaubers eine magische Ursache im Hintergrunde konstruiert.

Jedenfalls gehören also für den Naturmenschen Verwundungen im Kampf, Verletzung und Unfall nicht zu jenen selbstverständlichen Erlebnissen, bei denen nicht nach einer Ursache gefragt wird. Wundts Meinung, daß solche Vorfälle genau so wie die Tatsache von Hunger und Sättigung hingenommen würden, ist nicht haltbar. Nicht unerwähnt lassen darf ich in diesem Zusammenhange, daß auch ganz alltägliche Begebenheiten auf ihre Ursachen hin angesehen werden. Dafür legen zahlreiche Mythen und Märchen Zeugnis ab, wie die Sage von dem Raben, der den Menschen das Feuer von der Sonne holte und sich dabei verbrannte. Denn hier wird eine Antwort auf die Frage gegeben, warum der Rabe ganz schwarz ist.[1]) Ein ähnliches Märchen erläutert, warum die Schildkröte ein ganz plattes Brustschild hat. Und nicht nur für Krankheiten machen Indianer die Tiere verantwortlich, sondern sie wissen auch, daß der Schlaf von einem Tiere gebracht ist.[2])

Etwas anderes teilt uns aber dieser tatsächliche Befund mit. Nicht darum handelt es sich bei den außergewöhnlichen Unglücksfällen, weshalb der primitive Mensch hier nach einer Ursache fragt, sondern darum, weshalb er die in der offenkundigen Tatsachenverkettung gegebenen Ursachen nicht anerkennt, sie überspringt und eine imaginäre Ursache erfindet. Der Grund hierfür liegt bei den betrachteten Fällen

[1]) Heinrich Schurtz in den „Grenzboten", zitiert bei Leo Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes (1904), S. 21 f.

[2]) Karl v. d. Steinen, a. a. O., S. 312. — Vgl. z. B., wie durch eine ähnliche Tierfabel nach Theodor Koch-Grünberg die Nanána-Indianer Nordwest-Brasiliens sich den Tatbestand erklären, daß in zwei Seen dieselben Fische sich finden, während sie in dem dazwischenliegenden Teile des Flusses nicht vorkommen. Eine Schlange war einst unter der Erde vom einen zum anderen See gekrochen, und das so entstandene Loch benutzten hernach die Fische. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, 2. Bd. (1910), S. 73.

nicht in der Ungewöhnlichkeit des Ereignisses, sondern in dem Gefühlston oder Affekt, von dem die Wahrnehmung des Ereignisses begleitet ist.

Das hat auch Wundt (S. 181) sehr gut ausgesprochen. Hätte er hervorgehoben, daß in diesem Gefühlston der ausschlaggebende Faktor vorliegt, so hätte er es gewiß vermieden, den Ansatzpunkt für die Entstehung der magischen Anschauung in dem Bedürfnis nach Befriedigung des Kausalitätstriebes zu sehen. Der Zauberglaube entsteht viel weniger absichtlich, viel weniger bewußt, als daß er durch das Suchen nach Ursachen für Begebnisse fundamentiert zu denken wäre.

Es wird schließlich gut sein, sich auch einmal an dem Vorhandensein der Magie in Kultursphären wie unserer eigenen den Sachverhalt zu verdeutlichen. Was dabei an eigentlichen primitiven Wurzeln erschaubar wird, das wird zumindest einen nicht zu unterschätzenden Fingerzeig auf die Wurzeln primitiver Magie und der Magie überhaupt geben. Wenn Graf Keyserling einmal schreibt, jeder Gelehrte habe in seinem Leben Zeiten, wo er ein Magier sein möchte, so läßt sich solches Urteil, ohne daß ich hier seine Richtigkeit nachprüfen will, jedenfalls in verallgemeinerter Form so aussprechen, daß viele Menschen in ihrem Leben Perioden der Magie haben, die durch übermächtig starke Begehrungen ausgelöst werden, sei es, daß sie etwas Bestimmtes vom Schicksal verlangen und mit diesem im Bunde herbeizuführen sich selbst auf magische Weise bemühen, sei es, daß sie einem bestimmten Schicksal entgehen wollen. In solche Perioden setzen sie alles, was in der Umwelt vorgeht, in Beziehung zu ihrem Ergehen und Begehren, und sie legen sich Regeln auf, deren Befolgung sie dem Ziele näherbringen soll. Diese selbst auferlegten — oder auch etwa einem magischen Kanon entnommenen — Regeln steigern ihrerseits wieder die Intensität des Wollens, konzentrieren das Wollen und bringen daher auch, rational gesprochen, das Ziel näher. Da liegt ein unbewußt angewandtes Mittel zur Steigerung der Energie vor — etwa wie in der steten Mahnung des Sklaven: Herr, gedenke der Athener! Und weiter: Ist einmal in einem bemerkenswerten Augenblick auch

nur ein kleiner Erfolg vermeintlich wahrgenommen, so steigert sich das Selbstgefühl des jetzt magisch gerichteten Menschen sofort außerordentlich. Dabei bilden sich nun leicht seelische Verkrampfungen, durch welche mit der Idee des Begehrens stets auch die Idee des magischen Mittels, durch welches das Begehren in Wirklichkeit umgesetzt werden könne, assoziiert wird. Wenn die eine Vorstellung eintritt, ist die andere unweigerlich auch da. Der magische Mensch befindet sich nun in so fester Ideenverbindung, daß er sich aus dieser nicht mehr freimachen kann.

Der Affekt des Wunsches erzeugt den Glauben an die Kraft, die den Mitteln einwohnt, welche der Mensch für seinen Wunsch bereitstellt. In der primitiven Mentalität ist dabei kaum ein eigentlicher Platz für eine Kausalerwägung vorhanden. Nicht einmal die magischen Handlungen selbst sind als die „Ursachen" der erstrebten Wirkung angesehen. Gewiß, ohne Regenzauber käme kein Regen. Dennoch aber bleibt man nicht in der primitiven und überhaupt nicht in der magischen Mentalität, wenn man daraus den anderen Satz herleitet, der Regenzauber sei die Ursache des Regens. Die Kategorie der Ursache ist keine zureichende Kategorie für die Psychologie der Magie. Es besteht, mit Lévi-Bruhl zu reden, das Gefühl einer mystischen Einheit, aber nicht das einer ursächlichen Verkettung zwischen dem Regen und dem Regenzauber. Es handelt sich nicht um Einführung und Aktivierung von Ursachen, sondern um die Herstellung bzw. Wiederherstellung der normalen Beziehung zwischen dem wünschenden Menschen und dem Regen. Gegebenenfalls um Festigung der gelockerten Beziehung. Jeder magische Mensch, welcher Kulturstufe er auch angehören möge, lebt in der Mentalität, die wir als primitive bezeichnen, weil sie uns als das überragende Kennzeichen des Primitiven bekannt geworden ist. Der magische Mensch lebt, insofern als er magischer Mensch ist, sowie der primitive Mensch durchaus nicht in der Welt der Realität, sondern in einer Welt des Symbolismus und „Mystizismus". Alle Teile seiner natürlichen und menschlichen Umgebung besitzen ein nicht darzustellendes, auch nicht eigentlich aussag-

bares Fluidum der sympathetischen geheimnisvollen Verbindung mit ihm. Und eben wegen dieser sympathetischen Verbindung haben sie für ihn Wert und Interesse. Ja selbst sofern sie ein ganz reales Interesse besitzen, z. B. dasjenige der in ihnen enthaltenen Nahrung, sucht der primitive Mensch dennoch dieses Moment sich begreiflich zu machen auf Grund jener geheimnisvollen fluidalen Sympathetik. Und wenn etwas nicht nach Wunsch geht, so empfindet er die sympathetische Beziehung gelockert und strebt sie wieder herzustellen. Bleibt der Regen aus, so ist etwas in seinem Gemüt in Unordnung, es beschleicht ihn das entleerende Gefühl der Beziehungslosigkeit gegenüber diesem Teile der Welt. Regen zu erhalten und seinen Gefühlston wieder recht zu stimmen, das ist für ihn eins.

d) Sympathetisches und rationales Verständnis der Magie.

In der Gefühlslage des magischen Menschen kommt dieses Empfinden als ein solches der All-Harmonie zum Ausdruck. Amerikanische Indianer haben mir gesagt, daß das Bewußtsein, mit dem Universum und allen seinen Teilen in Wesensharmonie zu sein, die Grundlage aller ihrer magisch-religiösen Zeremonien ist. Wo bei ihnen ein Priesterstand vorhanden ist, da wird jeden Morgen eine kurze Feier zelebriert, durch welche der Zusammenhang mit den maßgebenden Kräften des Universums aufs neue zum Bewußtsein gebracht wird und wodurch sie gestärkt werden für die Verrichtungen des Tages. Allen Tänzen scheint dieses Motiv zugrunde zu liegen, so zwar, daß es in ihnen infolge der besonderen Abzweckung jeder einzelnen Tanzzeremonie spezialisiert wird.

Jagd-, Fruchtbarkeits- und Kriegstänze lassen sich am zutreffendsten aus dieser Gemütslage heraus verstehen. Gewöhnlich allerdings sind diese tiefer liegenden Anschauungen durch die dicht zusammengefügten Lagen der hinzugewachsenen Einzelriten verdeckt. Aber auch durch solche Überlagerungen ist für die primitive Psyche jene innere Beziehung nicht ausgeschaltet. Die Maskierung der Tänzer und die Ge-

sänge dienen als äußerliche Symbole der Angleichung an diejenigen Wesen unter den Tieren oder Geistern usw., welche so in die Darstellung einbezogen werden. Der Medizinmann der Bororo in Brasilien muß sich durch stundenlanges Tanzen und Singen in die heftigste Aufregung bringen, und wenn er seiner selbst nicht mehr mächtig ist, also fremde Wesenheit in sich aufgenommen hat, ja zur Wesenheit des Mais geworden ist, dann beißt er in die Maisstaude, um auf sie die in ihm selbst kondensierte Maislebekraft zu übertragen. Ein solches Fruchtbarkeitsfest wird veranstaltet, damit die verminderte Lebekraft einer Nahrungspflanze oder irgendeines anderen Nahrungsmittels oder auch für das tägliche Leben wichtigen Naturgegenstandes hergestellt wird.

Man würde indessen den Sinn einer solchen Zeremonie nicht voll begreifen, wenn man kurz annähme, daß durch eine magische Potenz unmittelbar auf den Trieb der Pflanzen usw. eingewirkt werden soll. Man muß vielmehr zunächst erwägen, daß in der Verminderung der Lebekraft, auch einfach in der toten Jahreszeit, eine Unterbrechung der Wirksamkeit der betreffenden Lebekraft und d. h. eine Störung der All-Harmonie erkannt wird. Diese Harmonie der Natur muß wieder hergestellt werden, und das geschieht dadurch, daß der Mensch, der in seinem Wesen die Verwandtschaft mit und Beziehung zu allen Kräften des Universums besitzt, diejenigen Beziehungen in sich steigert, welche gerade in Frage stehen; also diejenigen zu Nahrungspflanzen oder zu gewissen Tieren in erster Linie. Dieser Steigerung dienen die Zeremonien zunächst, und alsdann wird der Endzweck erreicht, daß die im Menschen gesteigerte Energie auf die betreffenden lebenden Wesen übertragen wird.

Nicht unbedingt notwendig ist es, den Tanzcharakter vieler solcher Zeremonien in jedem Falle aus dieser Gemütslage zu begreifen. Nicht jeder Tanz muß als eine von Haus aus religiös-magische Form angesehen werden. Preuß hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Rhythmus auch bei ganz weltlichen, der Lebenslage entspringenden und entsprechenden Liedern in den Tanz führen kann, ohne daß damit eine ma-

gisch-religiöse Richtung veranlaßt wird.[1]) Allein schon die bloße Imitation der Tiere bei den Zeremonien führt sofort zu Tanzbewegungen, und diese werden auch vorgenommen, wenn man Wolken, Sterne oder Pflanzen kultlich in Aktion treten lassen will. Diejenigen Männer, welche bei den Australiern in ihren totemistischen Feiern das Totem darstellen und zu diesem Zwecke mit Federn und Bemalungen aufgeputzt werden, fügen denjenigen Riten, bei denen sie mehr oder weniger um die Totemembleme herum stillsitzen, solche hinzu, bei denen sie in dramatischer Weise die charakteristischen Bewegungen des Totemtieres oder auch die durch Wind verursachten Bewegungen der Totempflanzen, die Bewegungen der Wolken, des Wassers usw. ausführen. Sie kommen dadurch in tanzende Bewegungen, die an sich sehr leicht als die Hauptsache einer solchen Feier angesehen werden können und tatsächlich jedenfalls, auch wo sie ohne jede Art der Maskierung ausgeführt werden, die Anähnlichung an das Wesen des Totems bis zur völligen Indentifikation bedeuten.

Die Hopi- oder Moqui-Indianer in Arizona feiern das etwa neun Tage dauernde Mysterienfest der Schlangengesellschaft und der Antilopengesellschaft. Dieses Fest wird nach de Jong auf Grund des Berichtes von Walter Fewkes „zur Förderung des Ackerbaues gefeiert, wie ursprünglich die eleusinischen Weihen, und zeigt treffliche Analogien mit diesen hellenischen Mysterienfeiern. Auch dabei finden die geheimsten Feiern in unterirdischen Räumen statt. Am Morgen des achten und neunten Tages wird die heilige Heirat zwischen dem Schlangenhelden und der Schlangenjungfrau in der Unterwelt fungiert, wobei der Darsteller des Schlangenhelden zeitweilig eine Schlange in der Hand hält. Am Nachmittag des achten Tages wird öffentlich der Antilopentanz, an dem übrigens auch die Schlangenbrüder teilnehmen, mit Ähren im Munde vollzogen.“[2]) Die zu den Eleusinien gezogene Parallele ist ganz

[1]) Geistige Kultur S. 82.

[2]) K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung S. 26 f.

berechtigt. Auch darin liegt die Übereinstimmung, daß man nicht reinlich zwischen religiösen und magischen Elementen dieser Tanzzeremonien unterscheiden kann. Viel Spiel und Belustigung, die gar keine religiös-magische Beziehung haben, werden außerdem eingeschaltet. Drollige Figuren, Clownspäße ausgelassenster Art, die von den Leuten heute lediglich als Späße aufgefaßt werden und wahrscheinlich auch aus keinem anderen Grund entstanden sind, nehmen z. B. in den Tänzen des großen Ahnenfestes der Pueblo einen breiten Raum ein. Aber man wird sich doch sehr bedenken müssen, den Tanz selbst aus dem Drange zu Spiel und Belustigung und einem Triebe der Phantasie bei Regelung der Bewegungen zu begründen. Nachweislich sind es nur Einzelzüge von nebensächlicher, dem Grundzug des Tanzfestes nicht angepaßter Bedeutung, welche den Anschein erwecken können, als seien solche Tanzfeste anderen als magisch-religiösen Motiven entsprungen. So fand Karl v. d. Steinen bei den Bakaïri von Paranatinga und am Rio Novo ein im April, zur Zeit der großen Ernte gefeiertes Hauptfest, unter dem er ein Dankfest zum Lobe irgendwelcher freundlicher Mächte als Spender alles Guten vermutete. Die Nachforschungen ergaben jedoch, daß davon keine Rede war, daß auch keinerlei magische Idee damit verbunden war. Das Fest wird vielmehr lediglich aus dem Grund um diese Zeit gefeiert, weil die Leute dann „etwas zum Feiern haben". „In der Trockenzeit müssen wir sparen, in der Regenzeit würde alles verschimmeln." „Meistens gibt ein Überfluß an Vorräten für die Getränke Veranlassung zum Feste", sagt Martius.[1]) Aber das besagt eben noch lange nicht, daß der Ursprung des Festes und seine Idee und die Tanzriten in diesen Umständen zu suchen seien. Kriegstänze mögen bisweilen aus der Absicht verstanden werden können, die Mannschaft zu sammeln, den Kampfeifer zu wecken, den Mut zu erproben und zu stählen, die Waffen zu prüfen, ein letztes Training vor der Entscheidung; das sind unerläßliche Funktionen jedes Führers einer kleinen Truppe primitiver Men-

[1]) Beides bei Karl v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 2. Ausgabe (1897), S. 267.

schen. Wurde der Kampf einmal in der Übereilung ohne solche Musterung begonnen, so war sein Ausgang wahrscheinlich ein unglücklicher. Solche rationalen Maßnahmen können daher das Erste gewesen sein und die einfachste Form der Kriegstänze enthalten haben. Aber auch dann muß sich sehr bald daraus die Vorstellung entwickelt haben, daß der Musterung und dem damit verbundenen kriegerischen Gehaben, dem wilden Tanze, eine magische Eigenkraft innewohne. Auch bei den Kriegstänzen handelt es sich um die Herstellung der übersinnlichen Beziehung, um Einigung der eigenen Stärke mit der im allgemeinen Haushalt des Stammes und des Universums vorhandenen. Die Idee der unsinnlichen Beziehung und Verwandtschaft innerhalb des allgemeinen Krafthaushaltes der Welt ist auch hier das Übergreifende.

Es ist der Psyche des primitiven Menschen verhältnismäßig sehr leicht, sich mit einer anderen Person und selbst mit Tieren zu identifizieren.[1]) Bei den maskierten Tänzen der Südseeinsulaner, der Australier, der Indianer ist der maskierte Tänzer nicht bloß die Analogie des Tieres, dessen Maske er trägt; er ist nicht wie der Hund, der Jaguar, das Opossum, sondern er ist selbst jenes Tier.[2]) Daher glauben viele Völker, ihre Zauberer hätten die Macht, sich in wilde Tiere zu verwandeln und als solche die Menschen heimzusuchen; in der Tat kleiden sich die Zauberer nächtlicherweile in Tierfelle und stiften Unfug, was durch Ergreifung solcher Missetäter („Tigermenschen") seitens der Kolonialbehörde genügend erwiesen ist.[3]) Auch abgesehen von der Maskierung ist diese Identifikation sehr üblich. Bei den Initiationszeremonien der Australier sind die mit Federn geschmückten Männer selbst die Totems, die Eidechse, die Schlange usw. Sehr oft ist der Zauberarzt, der

---

[1]) Vgl. Richard Thurnwald, Ethnologische Studien an Südseevölkern (Beihefte der Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung, 6. 1913), S. 103.

[2]) Anders freilich K. v. d. Steinen, S. 319, von den Bakaïri: der Zauberer „wird aber nicht eigentlich das Tier selbst, er geht stets in das Tier hinein und steckt stets in dem Tier, ja er kann in dem Fuße eines Tapirs sein und den Geier packen".

[3]) A. le Roy, *La Religion des Primitifs* (1909), p. 342 f.

sein eigenes Zahnfleisch blutig reibt, um dem Kranken den Austritt der Krankheit zu symbolisieren, nach der Vorstellung des Kranken und auch des Arztes der Kranke selbst in eigener Person. Der Schamane, der vor den Augen des Patienten bis zur Todeserschöpfung in wildem Taumeltanz sich abmüht, handelt an des Kranken Statt.

Erwägt man die in jenen Vorstellungen hervortretende psychologische Struktur, so findet man in ihr das Mittel zum Verständnis nicht nur des sympathetischen Zaubers, sondern der meisten Arten magischer Handlungen überhaupt. Das eigentümliche Solidaritätsgefühl — nach unserer (!) Auffassung selbst ein „symbolischer" psychischer Akt — führt zu jener Idee der Stellvertretung, die in der magischen Anschauungsweise einen wichtigen Faktor darstellt.

Nehmen wir die Vorstellung von der magischen Wirkung der Kriegstänze der Frauen.

Wenn man meint, der Tanz der Frauen vor dem Dorfe könne nicht in direkter Beziehung zu dem zur selben Zeit von den Männern im Felde geübten Handwerke gedacht werden, diese Beziehung sei nicht ursprünglich gegeben, so verleitet zu dieser Ansicht die uns geläufige Betrachtungsweise. Die Lage und Stimmung, in der sich die Frauen naturgemäß befinden, während ihre Männer draußen im Felde stehen, tut natürlich das Ihrige zur Veranlassung einer Handlungsweise, die durchaus magischen Charakter trägt. Die Frauen haben in dieser Zeit sicher nichts Wichtigeres zu tun, als die möglichen Geschicke ihrer Angehörigen draußen zu besprechen. Nichts ist, zumal bei der Lebhaftigkeit des Naturmenschen, begreiflicher, als daß sie bei aufgeregter Besprechung der Vorgänge dieselben durch ihre Bewegungen zur Darstellung bringen. Aufgeregt, wie sie sind, geben sie ihrem Gemütsdrucke in exaltierter Gebärde und Tanz Ausdruck, wobei sie die Tätigkeiten nachahmen, mit denen sie ihre Männer beschäftigt glauben. Aber das ist doch bei weitem nicht alles, ein besonderes seelisches Moment kommt hinzu und ist das eigentlich ausschlaggebende für ihre eigene kriegsmäßige Betätigung in der Heimat. Sie sind mit dem ausgezogenen

männlichen Teile des Volkes eine wirkliche Einheit, sie empfinden diese Einheit ähnlich wie die mit dem Universum und durch das Medium des Universums. Es ist dieselbe Symbiose durch Wesensidentität, welche die Stammesgenossen mit den Tieren verbindet, die auch die Frauen mit den Männern, alle Glieder des ganzen Stammes zur völligen Wesenseinheit zusammenbindet. Daraus folgt, daß, was der eine Teil tut, der andere gleichfalls tut, auch wenn er nicht in gleicher Aktion begriffen ist. Er nimmt auf dem Wege der unsinnlichen Identität daran teil. Und die Vornahme der gleichen Aktion, die „Nachahmung" der Handlung ist nichts als der äußere Ausdruck dafür, mit der Absicht jedoch, die Identität, d. h. in concreto: die Teilnahme an der Handlung und die Verstärkung dieser Teilnahme wirklicher zu gestalten.

Die Weiber der Tschileute von der Goldküste feiern z. B., während sich ihre Männer in einem Feldzuge befinden, durch Prozession und Gebete zu den Göttern eine Zeremonie namens *Mohbor-meh*, d. i. ‚Erbarmen über uns'; sie tanzen dabei, von Kopf bis zu den Füßen weiß bemalt, in den Straßen, schreiend und mit Messern und Schwertern wild gestikulierend; und außerdem kommen sie zu der Stunde, wo sie die Schlacht im Gange glauben, mit melonenartigen Früchten zusammen und hacken mit Messern auf dieselben ein, als ob sie die Köpfe der Stammesfeinde bearbeiteten.[1]) Sie spenden den Kriegern Hilfe, führen diese gleichsam tanzenden Bewegungen rein spontan aus, Bewegungen, die eben deshalb als einfacher Reflex der inneren Erregung begreiflich sind, weil der völlige symbiotische Zusammenschluß mit den kämpfenden Männern zur Eigenart ihres seelischen Lebens gehört. Doch scheinen diese Frauen, wie Ellis sagt, in mancher Hinsicht als weibliche Krieger betrachtet zu werden, die die Stadt während der Abwesenheit der Männer bewachen.

Man könnte zunächst, wie es gewöhnlich geschieht, aus unserer psychischen Lage zu erklären versuchen, wie derartige Gebräuche entstanden seien und wie ihnen nach und

[1]) A. B. Ellis, *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa* (1887), p. 226 sq.

nach eine magische Bedeutung beigelegt worden sei. In der lebhaften Unterhaltung der aufgeregten Frauen, so könnte man sagen, werden Angriff und Sieg markiert. Nun kommen die Männer siegreich heim: die Frauen hatten ja geholfen, heißt es da vielleicht. Umgekehrt mögen einmal die Weiber, weniger ängstlich, den „Kriegstanz" unterlassen haben und ihren gewohnten Beschäftigungen nachgegangen sein. Kamen in diesem Falle die Männer geschlagen heim, so wurden sich die Frauen bewußt, nicht genügend mit ihren Gedanken bei den Männern gewesen zu sein. So ward der Mißerfolg dem Unterlassen ihrer Pantomime zugeschrieben. Nun wirkte der Gefühlston ein, nämlich der Affekt des Bedauerns oder die Reue über das mangelhaft bekundete Interesse am Kampfe der Männer. Die neue kausale bzw. teleologische Beziehung setzte ein. So entstand nunmehr die Deutung: Wie können auch die Männer siegen, wenn die Frauen nicht durch Anteilnahme an ihrem Geschick, durch kriegerische Tänze den Sieg bereiten helfen? Die Idee des sympathetischen Zaubers ist hiermit formuliert.

Eine solche Auffassung und Deutung des zuvor beschriebenen Kriegstanzes der Frauen wird jedoch noch nicht allen Momenten gerecht, die in der Mentalität der Primitiven enthalten sind. Der eigentlich treibende Faktor in der magischen Einstellung ist nicht rationaler Natur. Meine persönlichen Berührungen mit Vertretern der primitiven Völkerwelt haben mir immer bestätigt, daß die symbiotisch-sympathetische Empfindung primär ist gegenüber kausativen Erwägungen, wie sie eben angestellt wurden. Und so liegt kein Grund vor, den rein sympathetisch zu verstehenden Kriegstanz der Frauen erst durch die Erfahrungen von kriegerischen Mißerfolgen bedingt zu denken. Das sympathetische Verhalten zu allen Teilen der gesamten Umgebung bis an die erreichbaren Enden des Kosmos ist so ursprünglich in aller primitiven Mentalität, daß auch die Idee der gegenseitigen Hilfe eine viel ursprünglichere ist als man gewöhnlich annimmt. Darauf beruht das sowohl tele-sympathische wie auch tele-antipathische Verhalten, das in jener Kriegspantomine ausgeübt wird.

Daß diese sympathetische Gefühlslage als eine während der Dauer einer sehr frühen Periode ausschließlich im Jägerleben erworbene verstanden werden kann, darf hier nicht unbeachtet bleiben. Wir sahen, daß noch heute solche Primitiven, die wesentlich der Jagd ergeben sind, die Angleichung an das Beutetier durch alle möglichen Maßnahmen, Verkleidung in die Haut des Tieres, Übernahme einer entsprechenden Gesichtsmaske, Nachahmung der Locktöne herstellen, um auf diese Weise unbemerkt dem Tier nahezukommen. Auf dem oft reproduzierten Gemälde der Buschmänner sieht man einen auf der Straußenjagd begriffenen mit Bogen bewehrten Eingeborenen, dessen Leib fast gänzlich in der Gewandung des Straußes verborgen ist. Indianer hüllen sich vor der Jagd in das Fell des Hirsches oder der Antilope, oder sie staffieren sich als Wölfe aus für die Büffeljagd. Aber schon der bekannte „Kommandostab" von Laugerie Basse zeigt einen Steinzeitmenschen auf der Jagd des Auerochsen, wie er sich auf dem Erdboden heranschleicht und anscheinend ein maskiertes Gesicht hat. Auf zahlreichen anderen Darstellungen von Jagdszenen der paläolithischen Menschen sind aufrecht gehende Lebewesen dargestellt, zum Teil mit wie flehentlich erhobenen Händen. Diese Wesen werden von einigen für maskierte Menschen gehalten. Alsdann müßten sie Tänzer bedeuten, bleiben jedoch bei dieser Deutung die Auslegung der sonderbaren Haltung noch immer schuldig. Man wird diese Gestalten doch wohl für das nehmen müssen, als was sie sich dem ersten Blick darstellen, nämlich für die Tiere, die zu den Menschen in einer Haltung kommen, welche entweder den Schutz erfleht — gegen den Menschen selbst — oder aber, was noch wahrscheinlicher ist, die freiwillige Selbstdarbietung zu Opfer und Genuß für den Menschen bedeutet (vgl. das oben S. 147 von den Tierdeputationen der Pueblo Gesagte). Da aus dem Leben heutiger primitiver Völker bekannt ist, wie gerne sie die Tiere in dieser Rolle der Selbstanbietung zum Opfer sich vorstellen, so wäre hier die passendste ethnologische Parallele aus der alten Steinzeit vorhanden. Jene maskierten Jäger, die auf anderen Dokumenten aus jener Periode zweifellos er-

kennbar sind, zeigen, daß schon der Diluvialmensch das Bestreben hatte tiergleich zu werden; sehr charakteristisch scheint mir hierfür der zwischen Pferden und Aal (Schlange?) dargestellte Mann von La Madeleine. Die Tierdarstellungen zeigen dagegen die innige soziale Beziehung, welche zwischen Mensch und Tier in jener Frühzeit angenommen wurde. Aus dem Jägerleben heraus versteht sich also das erste Auftreten der sympathetischen Mentalität, die bis in die früheste Zeit, aus der uns der Mensch bekannt ist, hinaufführt.

Blicken wir von hier nochmals auf den kriegerischen Frauentanz zurück, so ist folgendes zu sagen: Es bedurfte gar nicht erst der üblen Erfahrung, die eine mangelhaft betätigte Anteilnahme der Frauen an dem Kriegszuge der Männer für den unglücklichen Ausgang des Feldzuges verantwortlich machte. Sondern es verhält sich nach alle dem so, wie es Lévy-Bruhl zusammenfassend ausdrückt: „Die Zeremonien und Tänze bezwecken und bewirken also, mittels einer nervösen Aufregung und eines motorischen Rausches, wie man sie analog in den weiter fortgeschrittenen Gesellschaften findet, die Neubelebung und Gewährleistung der Wesensgemeinschaft, in welcher das wirkliche Individuum sowohl als auch der Ahne, der in ihm wieder auflebt" (ich füge hinzu: Neubelebung auch der Teile des Stammes und der richtigen Geschlechtsbeziehung in denselben) „und schließlich die Tier- oder Pflanzenart, die sein Totem ist, miteinander in eins verschmolzen sind."[1]) Wieder aber bestätigt sich auch von hier aus, daß von irgendwelcher bewußten, wenn auch falschen Anwendung des Kausalitätstriebes bei der Entstehung der Magie nicht gesprochen werden kann. Diese Anwendung kausaler Gedankengänge gehört weniger zu ihrem Wesen als ihrer äußeren Erscheinungsform.

Diese auf den ersten Blick uns allerdings recht fremdartig anmutende Mentalität der Primitiven, die wir nach unseren psychologischen Ausdrücken als Telepathie bezeichnen und noch nicht an einen festen Ort innerhalb der Erscheinungen

[1]) L. Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, S. 71.

des Psychischen gestellt haben, ist bedingt durch das Kompensieren eines Teiles der physikalisch-physiologischen Wahrnehmung durch eine überschauende Art der Wahrnehmung. Die überschauend-visionäre Wahrnehmung richtet sich nicht auf das Physische der Welt. Daß der Bewußtseinsinhalt dadurch größer wäre, darf man nicht ohne weiteres behaupten. Er ist andersartig, anders zusammengesetzt. Die Qualität, nicht ebenso die Quantität des Inhaltes des Bewußtseins ist geändert. Die Tatsachen des Universums spiegeln sich da nicht in dem Zusammenhange des Sichtbaren, sondern in einem unsichtbaren Zusammenhange von unsinnlichen Realitäten, die wir unsinnlich nennen, weil sie mit den Sinnen wie den menschlichen nicht gefaßt werden können. Sie werden also auch den primitiven Menschen nicht durch die Sinne vermittelt.

Der nicht bloß statische sondern kinetische Zusammenhang dieser Wahrnehmung ist nicht an dinglich-räumliche Grenzen gebunden und durch sie nicht beschränkt. Sie gewährt diesen Zusammenhang als einen, der sich in den geistigen Sphären erfüllt. F. W. H. Myers sprach von einem „primären telästhetischen Vermögen in uns", das von den sinnlichen Werkzeugen unabhängig ist. Diese unräumlich voranschreitende Kraft ist nur denkbar, wenn eine grundwesentliche Einheit des Psychischen im Universum existiert; denn es ist nur vorzustellen als eine individuell sich manifestierende und allseits sich erstreckende psychische Gemeinschaftlichkeit. Diese Annahme entspricht dem Standpunkte, den der Primitive kraft einer Intuition praktisch einnimmt und aus dem er auch theoretische Schlüsse zieht. Alle echte Magie ruht auf diesem Standpunkte und arbeitet von ihm aus. Die Magie setzt einen überempirischen Zusammenhang der Dinge und Kräfte voraus.

Instruktiv für das Verhältnis der komplizierten magischen Prozeduren zu den einfachen ist namentlich das getrennte Vorkommen je der einen oder der anderen Form bei benachbarten Stämmen. Während in Australien die umständliche Manipulation mit einem menschlichen Armknochen, an den

Seelenstoffträger angebunden werden, sehr üblich ist zur Ausführung der schwarzen Magie (des früher beschriebenen „Beinstellens", des Guliwil u. a.), findet sich unter den Ilpirra die ganz einfache Methode, über einen Finger einen Zauberspruch zu singen und ihn dann in der Richtung nach dem Feinde auszustrecken. Alles bei anderen Stämmen übliche Beiwerk, dem, sobald es praktiziert wird, gerade die Hauptbedeutung zufällt, ist hier und in wenigen anderen Stämmen unbekannt. Es wird keine bildliche Darstellung des Feindes gegeben mit der Absicht, das ihr zugefügte Übel an der Person selbst verwirklicht zu sehen; es werden auch nicht Haare oder Nägel als Seelenstoffträger verwertet. Wenn Spencer und Gillen, die darüber berichten, das Fehlen der ausgebildeteren Zauberform damit in Verbindung bringen wollen, daß in den betreffenden Stämmen menschliches Haar als ein sehr wertvolles Geschenk angesehen werde und daß die Verfügung über dasselbe durch bestimmte Sittenregeln geordnet sei, so liegt die Unzulänglichkeit dieses Gesichtspunktes auf der Hand. Je höher das Haar bewertet wird, um so wichtiger wird es in der Magie werden. Vor allem aber würde der angegebene Umstand nur erklären können, weshalb sich die Magie hierorts von der Verwendung der Haare fernhält, nicht jedoch, weshalb auch keine Nägel und keine schematischen Abbildungen der zu bezaubernden Person angewandt werden. Ganz deutlich erkennen wir bei diesen Stämmen ein ursprüngliches Stadium der Magie, die sich noch mit jenen einfachen Manipulationen begnügt, die unmittelbar aus dem Affekt des Zornes oder Hasses hervorgehen.

Der magische Prozeß bedarf wegen der symbiotischen unsinnlichen Zusammenhänge keiner äußerlich sinnlichen Ingredienzien. Der Fernzauber ist eine ebenso einfache telepathische, in der psychischen Struktur des Primitiven begründete Handlung wie der Kriegstanz der Frauen. Aber der Affekt ist nötig, und seine Steigerung ist zweckdienlich. Die äußerlich dinglichen Mittel, die Vitalstoffträger des zu bezaubernden Objektes, oder die einfache symbolische Darstellung desselben, sind daher ebenfalls zweckdienlich, weil der

Affekt dadurch erhöht wird. Aber sie sind nicht unbedingt notwendig. Jene Frauen verstärkten ihren Affekt beim Kriegstanz auch durch die Symbolisierung der Feindesschädel mittels der Kürbisse oder Melonen. Manches sinnliche Mittel unterstützt die Konzentration des Magiers und des magischen Menschen.

Sehr treffend fügen die letzterwähnten Berichterstatter auch hinzu, daß deshalb, weil die magische Zeremonie mit dem Finger ausgeführt wird, am liebsten ein Armknochen und nicht ein Bein- oder Rippenknochen in der komplizierteren Form der schwarzen Magie benutzt wird.[1])

Nur um diese Identifizierung in ihrer Tragweite zu zeigen, erwähne ich noch den von Thurnwald selbst erlebten Vorfall. Sein Hausherr lungerte eines Tages ganz verstört auf einer Holztrommel. Es war nichts weiter aus ihm herauszubekommen, als daß er krank sei. So mußte sich der Forscher damit begnügen, Aloepillen zu verabreichen. Am Nachmittag bot sich dasselbe Bild, und erst andere Leute gaben die Aufklärung, nicht er, sondern seine Frau sei krank, und zwar liege sie mit einer Wunde darnieder. Sobald die Frau gesund geworden, war auch der Mann gesund. Mit Recht weist meines Erachtens Thurnwald darauf hin, daß durch solches physiologisches Mitleiden mittels der Idee absoluter Identifizierung das Männerkindbett, die Kuwade, entstanden sein möge.[2])

---

[1]) Spencer and Gillen, *The Native Tribes* etc., p. 552 sq.

[2]) Thurnwald, a. a. O., S. 103. Bei der Kuwade handelt es sich, wie ich hier nicht näher ausführen kann, nicht um eine Identifizierung des Mannes mit der Wöchnerin, sondern um eine solche mit dem Kinde. Das bestätigen die zahlreichen Gepflogenheiten bei der Ausführung der Kuwade trotz der mancherlei Verschiedenheiten im einzelnen. — Thurnwald hebt stark hervor, daß in dem oben angeführten Falle kein moralisch geartetes Mitleid den Antrieb zum Verhalten gab, sondern eine „egozentrische Form des Mitleidens". Dieselbe Person kann ihre schwer kranken Angehörigen ruhig liegen lassen, ohne sich um sie zu kümmern, ja die Leute, bei denen die Kuwade üblich ist, schleppen ihre Kranken auch wohl in die Waldeinsamkeit, worüber schon Maximilian Prinz zu Wied-Neuwied im 3. Band seiner „Reise nach Brasilien in den Jahren 1815—1817" von den Camocan-Indianern berichtet. Siehe: Museum der neuesten und interessantesten Reisebeschreibungen, Band 9 (1825), S. 83.

Nach allem erklärt sich die Entstehung der Magie aus den einfachen psychischen Bedingungen und fast unreflektierten Handlungen, die dem prähistorischen Menschen fernster Vorzeiten zugeschrieben werden dürfen, durch das Hinzutreten des Gedankens einer unsichtbaren Kraftwirkung. So verdient der Amerikaner Irving King gewiß Zustimmung, wenn er die Magie fast ausnahmslos aus irrelevanten Gewohnheiten und Bräuchen herleiten will, die selbst in der Lebenspraxis nur eine ganz zufällige und nebensächliche Stellung einnehmen.[1]) Vor allem macht King diesen Gesichtspunkt auch gegen die Theorie Frazers geltend, daß die Magie des primitiven Menschen auf seiner mit der Kausalitätskategorie gemachten Voraussetzung beruhe, gleiches bringe gleiches hervor. Weiter bemerkt King, daß, soweit wirklich der primitive Mensch für sich selbst diese Ursache der Wirksamkeit eines magischen Ritus feststelle, ihm die Annahme genüge, es werde durch den Ritus eine „mysterische Potenz" entbunden oder in Aktion gesetzt, mit welcher er die ganze Natur überladen glaubt.[2]) Diese Annahme nennt er eine viel einfachere als die Frazersche, nach welcher der primitive Mensch die Erwägung anstelle, gleiches bringt gleiches hervor, und auf Grund dieser Erwägung seine magische Handlung als einen Analogiezauber ersinne.

Insoweit Kings Meinung besagt, daß die magischen Bräuche aus ganz einfachen Manipulationen, denen noch gar keine magische Abzweckung einwohnt, herausgewachsen sind, bestätigt sie sich aus den Darlegungen dieses Abschnittes. Daß im Zustande einer bereits theoretisch fortgebildeten Magie und von berufsmäßigen Zauberern die magischen Praktiken säuberlich ausgeklügelt werden, kann nicht daran irre machen, daß der ersten Magie des prähistorischen Menschen ein prämagisches Handeln voraufgegangen ist, aus dem unbeabsichtigt die magische Verrichtung hervorging. Wenn durch die Fortbildung magischen Empfindens und Grübelns das ursprünglich Einfache und Unreflektierte zum Komplexen und

[1]) I. King, *The Development of Religion* (1910), p. 179 sqq.
[2]) King, l. c., p. 185.

stark Reflektierten wird, so bleiben doch die Grundlagen immer die gleichen.

Doch dürfte, was man da prämagisch nennen kann, wohl am ehesten wieder an der Analogie der symbiotischen Gefühlslage, des Empfindens gewisser unerklärlicher unsinnlich gearteter Wesenszusammenhänge zwischen den Menschen und den übrigen Wesensformen auf Erden zu verstehen sein. Sowohl teilweise symbiotische wie universal symbiotische Empfindungen bewirken den gefühlsmäßigen Zusammenschluß entweder mit einem Teile der Schöpfungswelt oder mit dem grenzenlosen Kosmos und führen zur Idee eines unbegrenzten Zusammenwirkens. Man könnte auf diese Weise als prämagisch den scheinbaren Masochismus ansehen, der bei einigen Völkern zu erstaunlichen Selbstpeinigungen geführt hat. Auf jeden Fall stehen diese Selbstpeinigungen durchaus im Dienste der Nahrungsbeschaffung und sind daher nicht eigentlich masochistisch, vielleicht auch nicht eigentlich magisch zu verstehen. Um beim Auffinden der Bienennester besseres Glück zu haben, stechen sich die südamerikanischen Ashluslay-Indianer mit einem hölzernen Pfriemen über die Augen, bis das Blut fließt. Doch ist wohl zu beachten, was der Berichterstatter Nordenskjöld sofort hinzufügt: „Das Aderlassen ist übrigens sehr gewöhnlich. In der Tasche eines jeden Chorotiund Ashluslay-Indianers befinden sich eine ganze Menge knöcherner Pfriemen, mit denen er sich sticht, wenn er müde ist. Viele Indianer und auch Indianerinnen sind an Armen und Beinen ganz mit Krusten bedeckt, soviel haben sie sich gestochen. Nach einer anstrengenden Fisch- oder Jagdtour u. dgl. sieht man nicht selten Indianer, die sich wütend in Arme und Beine stechen, so daß das Blut strömt."[1]) Dieser Bericht ist allerdings viel zu ungenau, als daß sichere Schlüsse auf die Gründe dieser Selbstpeinigung gezogen werden dürften. Zu vermuten ist indessen, daß, da doch anscheinend das Beibringen der Stiche stets in Verbindung mit der Beschaffung von tierischer Nahrung steht, jene Indianer sich dieselben

[1]) E. Nordenskjöld, Indianerfahrten, S. 54.

Wunden wie den Beutetieren auf der Jagd beibringen, um den Tieren durch die Übernahme des gleichen Leidens zu bekunden, daß der Akt des Fangens oder Erschießens kein feindseliger ist. Aus den intimen Beziehungen der nordamerikanischen Indianer zu ihren Beutetieren könnte dies ohne weiteres gefolgert werden, falls wir die gleiche sympathetische Einstellung zum Tierreich anzunehmen haben. Die sympathetisch-symbiotische Gefühlslage bietet ihnen die Möglichkeit zur Ausbildung der Vorstellung, daß die Tiere selbst sich ihnen gerne als Opfer anbieten. So wird in der Kulturheros- und Heilandlegende der Omaha und ebenso in der Pueblolegende erzählt, daß die Tiere nicht von Menschen gejagt und getötet werden, sondern sich freiwillig hingeben, um den Menschen vor dem Hungertode zu bewahren. Das Stechen der Stirn, Arme und Beine wird, wenn man diese Gefühlslage berücksichtigt, nicht unmittelbar als ein Verfahren zum Zwecke der Sicherung des nächsten Fanges und somit als eine magische Prozedur zu betrachten sein, wenn schon letzten Endes freilich in dieser Richtung auf die betreffende Tiergattung hierdurch eingewirkt wird. Was der Indianer unmittelbar mit seinen Selbstverletzungen bezweckt, ist jedenfalls die volle Wiederherstellung der sympathetisch-symbiotischen Beziehung zu den betreffenden Tiergruppen, nachdem dieselbe durch seinen hemmenden Eingriff in das Leben dieser Tiere gestört worden war. Er gleicht sich durch die selbst beigebrachten Wunden den verwundeten Tieren an und bekundet dadurch seine Sympathie.

Diese Auffassung würde allerdings nicht ohne weiteres auf den ersteren der hier erwähnten Fälle anwendbar sein, auf die Stiche, welche sich die Honigjäger vor der Jagd beibringen. Wollte man dieselben als eine den ursprünglichen Sinn nicht mehr festhaltende Nachahmung von Wunden der zuletzt besprochenen Art ansehen, so wäre das zwar möglich. Doch ist solche Erklärung schwerfälliger als der Versuch, jene Stirnverletzungen dennoch aus dem sympathetischen Grundgefühle zu begreifen. Ungeschützte Honigjäger kommen kaum ohne arge Stiche davon. Die symbiotische Sympathetik

nimmt dieselben als wohlverdient hin, macht, daß der Mensch sich derselben freut und sie, auch wenn er nicht seinerseits die Bienen durch Stiche verwundete, vermehrt. Auch der Honigjäger greift raubend und zerstörend ins tierische Leben ein. Die so gestörte Harmonie des Naturlebens gut zu machen durch Ertragen derselben Disharmonie am eigenen Körper, das ließe sich als der psychologische Grund der Selbstverletzung wohl begreifen.

Wohl gemerkt: nicht zur Erklärung der Magie dient diese Betrachtung. Es handelt sich hier um eine psychologische Erscheinung, welche in mehreren Fällen erst nachträglich zu magischer Einstellung führt. Das Gesagte veranschaulicht nach einer bestimmten Seite hin die große Tragweite des symbiotischen Empfindens. Und dieses ist, um das schon jetzt zu sagen, in seinen Auswirkungen nicht auf die magische Haltung beschränkt, sondern greift nicht minder auf die religiöse Einstellung über und bestimmt auch diese; wie denn überhaupt die symbiotische Empfindung den religiösen Prozessen ebenso wie den magischen als Unterton dient.

Es liegt nahe, gleich in diesem Zusammenhange der Erscheinungen des religiösen „Masochismus" zu gedenken, der unter mittelalterlichen Frommen in mancherlei Formen auftrat, sich aber auch später und selbst früher belegen läßt. In der völligen Ergebenheit der christlichen Mystik macht es sich nach Görres wie ein „Grundsatz" geltend, „daß niemand den Tabor der Verklärung mit dem Herrn besteigen mag, er habe denn zuvor auch mit ihm zum Calvarienberg gewandelt", und deshalbw erde, meint Görres, auch das Bild, in welches sich die Kreatur durch die Gnade transfiguriert, nicht das des verklärten, sondern des leidenden Erlösers sein.[1]) Die Physiologie und Psychologie der Stigmatisationen soll hier nicht eingehend erörtert werden. Über die Stigmen des heiligen Franz von Assisi scheint mir das letzte Wort noch nicht gesprochen. Es ist nicht hinlänglich geschichtlich be-

[1]) J. v. Görres, Die christliche Mystik, Bd. II, S. 409.

zeugt, daß er sie überhaupt schon am lebendigen Leibe getragen hat, und die Möglichkeit besteht, daß erst sein Schüler Elias sie ihm aufgeprägt habe, um auf diese Weise einen Lebenswunsch des Meisters zu erfüllen. Wie dem aber auch sei, viele Fromme brachten sich selbst die Wunden bei, nicht immer bewußt, oft genug während eines ekstatischen Zustandes. Schon lange vor Franz erkannte man die leibliche Verähnlichung mit Christus als das höchste erstrebenswerte Gut. Der Zug zur Identifizierung mit dem Heilande führte bei gleichzeitiger Klarheit über den wesenhaften Abstand von ihm dazu, daß man die Übernahme des Kreuztragens als eine sichtbare Aufprägung des Kreuzes meinte. So kam es zum Aufbrennen des Kreuzes auf die Haut, wie im sechsten Jahrhundert schon die fränkische Königstochter Radegunde zu eben dem Zwecke ein glühendes Messingkreuz auf verschiedene Stellen ihres Körpers legte und um 980 die englische Prinzessin Editha sich selbst blutige Kreuze auf die Stirn ritzte.

Die wenn auch recht entfernte Ähnlichkeit mit den von den Indianern bekannten Prozeduren besteht darin, daß der Mensch in beiden Fällen ein Empfinden dafür bekundet, der Wohltaten des Wohltäters aus der anderen Welt — auch die Tiere sind ja, wie bereits erwähnt ist und noch eingehender besprochen werden soll, Wohltäter aus der anderen Welt — nur dann würdig zu sein, wenn er das Leiden teilt, das jener Wohltat Wirkungsgrund ist. Hier steht unsere Betrachtung an einem Punkte, der zeigt, wie wichtig der Beitrag sein kann, den unsere religionspsychologische Untersuchung zu zentralen Fragen der christlichen Dogmatik liefert. Es ist daher sehr verlockend, länger hier zu verweilen, und nur die Notwendigkeit, die Erwägungen jetzt auf die in diesem Zuge sympathetischer Lebenshaltung zutage tretenden Grundlagen magischer Weltbehandlung einzuschränken, bestimmen mich, auf die religiöse Seite dieser Erscheinung nicht weiter einzugehen als indem ich hinzufüge, wie immer wieder und wieder, in der einen und anderen Fassung, der „Leidenspunkt" während der Geschichte namentlich des abendländischen

Christentums hervorgetreten ist wie die nicht zurückzudrängende Wucht urhaften symbiotischen Empfindens. Das Leiden des Heilandes wird dann nicht nur als ein stellvertretendes verstanden, sondern zugleich als ein kohortatives; und der tiefe psychologische Grund des Heilandwortes vom Aufnehmen und Tragen seines Kreuzes bzw. des dem Menschen gegebenen Kreuzes wird wahrhaft religiös nur begriffen, wenn die der religiösen Haltung wesenhafte symbiotisch-sympathetische Grundstimmung zur Äußerung veranlaßt wird. Sie findet dann ihren Ausdruck in dem Entschluß zum Selbst-mit-leiden mit dem, was der Erlöser gelitten hat. Es bedarf dazu gar nicht erst eines gesuchten Hervorbrechens des ekstatisch-asketischen Identifizierungstriebes, sondern der genannte Grundzug selbst ist durchaus imstande, die willige Übernahme des Kreuzes zu veranlassen, in der das höchste Lebensziel erreichbar erscheint. Und es ist nur ein Schritt auf dem Wege der Verinnerlichung solchen Gedankens, wenn in der mittelalterlichen Mystik das Stigma nicht äußerlich aufgeprägt wird, sondern von innen hervorbricht als die Folge heißesten Wunsches.

Die religiöse Seele sagte: Ich muß wieder leiden, was du, mein Erlöser, für mich gelitten hast. Das Leiden, an dem des Menschen Heil hängt und das er darum dem Wohltäter, Erlöser, Heiland, dem Boten aus der anderen Welt nicht ersparen kann, ist ihm die unmittelbare Aufforderung, an seinem Teile das Leiden nachzubilden. Auf der Stufe der primitiven Religion tritt dieses Leiden als etwas rein Äußerliches im Zusammenhang der natürlichen Lebensfunktionen auf, auf höheren Stufen wird es ethisiert, und der Mensch erkennt darin den Ruf seines himmlischen Herrn: Dies alles tat ich für dich; was tust du für mich?

Es schien mir im Interesse des Lesers, der hiermit in diesem Abschnitte in das Verständnis des Grundgefühls der symbiotischen Sympathetik eingeführt werden mußte, zu liegen, diesen Übergriff auf einen Gegenstand, der eigentlich erst im letzten Kapitel zur Sprache zu kommen hat, zu machen. Denn der unserer Psychologie an sich recht fern liegende

Gedanke bedurfte einer Erläuterung nach seinen verschiedenen Seiten. Nunmehr dürfte klar sein, daß dieses — teils partikulare, teils kosmisch-universale — symbiotische Empfinden jene psychische Grundlage ist, auf der der Mensch sowohl seinen religiösen Zusammenschluß mit dem Göttlichen vollzieht, als auch seine magischen Fähigkeiten entwickelt. Und damit können wir zur weiteren Betrachtung der magischen Haltung selbst zurückkehren.

Ganz einfach-rationale Maßnahmen gehen innerhalb dieser psychischen Einstellung im Laufe der Weiterbildung unvermerkt in magische über. Wenn die Thompsonindianer die Regel aufgestellt haben, nicht oberhalb der Fischplätze zu baden, weil der Lachs noch weit unterhalb der Badeplätze unruhig wird, so hat das an sich natürlich gar nichts mit Magie zu tun, kann jedoch der Ansatzpunkt einer magischen Praxis werden. Wenn den Kindern verboten wird, im Winter den Namen des Präriewolfes auszusprechen, weil dadurch die Kälte zurückgerufen werden kann, so ist das eine ganz harmlose Gepflogenheit, wie zahlreiche volkstümliche Sitten in aller Welt. Sie beruht einfach auf der äußerlichen Verbindung der Erscheinung des Präriewolfes und der winterlichen Kälte, d. h. auf eben jener primitiven Anschauung von der ursächlichen Beziehung von Tieren zu Natur- und Kulturgrößen, von der oben gesprochen wurde. Die bei vielen Naturvölkern üblichen Kombinationen von Tieren mit Gütern oder Übeln hat zur Idee der ursächlichen Verkettung des Tieres mit einer bestimmten Witterungs- oder Vegetationserscheinung geführt, und diese Anschauung ist fern von jeder magischen Vorstellung. Sie kann jedoch eine prämagische genannt werden, sobald sich aus dieser ein magischer Brauch entwickelt. Das ist z. B. geschehen, wenn das Aussprechen des Namens des betreffenden Tieres nicht mehr bloß symbolisch, sondern von realen Wirkungen begleitet gedacht wird. Ist jenes Verbot scherzhaft und symbolisch gemeint, dann liegt ein harmloser Scherz vor, der aber ohne Schwierigkeit und ohne weitere Umstände zur magischen Vorstellung umgebildet wird, falls das Verbot

ernsthaft gemeint ist. Die „Harmlosigkeit" selbst aber einer anscheinend so bedeutungslosen Scheu vor dem Aussprechen des Namens eines Tieres hat nicht selten einen gewichtigen Gefühlsinhalt. Es braucht durchaus nicht gedacht zu sein, daß das Nennen des Namens eines winterlichen Tieres den Winter bringt. Aber mit dem Nennen seines Namens verknüpft sich nun einmal die unangenehme Vorstellung der winterlichen Zeit, und da der Mensch sich begreiflicherweise nicht eben gern an Unangenehmes erinnert oder erinnern läßt, so meidet man das Aussprechen jenes Namens wegen der mit demselben einsetzenden psychischen Reaktion, wegen des damit verbundenen psychischen Übels der Vorstellung vom Winter. Es gibt Menschen, welche nicht gern vom Ende ihres Urlaubes reden; nicht natürlich, weil sie etwa glaubten, er gehe dann schneller vorüber, sondern einfach wegen der Unannehmlichkeit des Gedankens an das Ende. Aber nun kann bei gewissen Vorfällen, die anscheinend nicht strenger Regel unterworfen sind, sehr leicht eine Gedankenverschiebung Platz greifen derart, daß durch den Gedanken an ein Ereignis dasselbe heraufgeführt werde, und damit setzt dann die magische Auffassung ein. Genügt die Nennung des Namens des braunen Bären, um wirklich eine Seuche über den Clan heraufzubeschwören, so ist aus jener vorstellungsmäßigen Kombination durch den Einfluß der Furcht eine magische Auffassung entstanden.

Wunsch- oder Furchtmotive sind, wie wir schon sahen, stark daran beteiligt, wenn die an sich harmlosen Bräuche mit einer magischen Auffassung umkleidet werden. In der Volkssitte ist die bloß symbolische Auffassung nicht etwa die Abschwächung einer bereits vorher ausgebildet gewesenen magischen Gepflogenheit, sondern in der Regel ist umgekehrt die magische Auffassung und Verwertung eine Vergröberung der vorher bloß symbolisch gemeinten Anschauung. Es handelt sich in der Magie um eine realistischere Auffassung. Wenn man nun etwa das Fell des Prärie wolfes in den Rauchfang hängt, damit der Winter vorübergehen soll, so ist ein umständlicher magischer Brauch gebildet worden. Diesem Brauch

liegt eine Absicht zugrunde, die aus jener Anschauung von einem realen Zusammenhange des Tieres mit der Witterung hergeleitet ist. Das heißt: Die komplexe magische Handlung beruht freilich auf einer bestimmten Überlegung, diese selbst jedoch entspringt einer einfachen Wahrnehmung, die man zu machen glaubt, und die dieser Wahrnehmung entsprechende Anschauung vom Zusammenhange des Tieres mit der Witterung ist von jeder magischen Beimischung frei und repräsentiert das vormagische Stadium in diesem Falle.

Das vormagische Stadium der magisch gewordenen und magisch verwerteten Handlung läßt sich, wenn das nicht unmißverständliche Wort der neueren Psychologie hier einmal gestattet sein darf, als ideomotorisch bezeichnen. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, daß bei allen diesen Handlungen der Wille überhaupt ausgeschaltet sei. Es bedeutet lediglich, daß in jenen vormagischen Elementen, aus denen magische werden, wie in dem besprochenen Tanz der Frauen, noch keinerlei Absicht auf diejenige Wirkung vorliegt, welche als magisch intendiert erscheint. Diese Handlungen sind ideomotorisch, sofern sie unwillkürliche Bewegungen sind, die durch den momentanen Affekt oder die augenblickliche Vorstellung ausgelöst werden, oder sie sind der magischen Wirkung gegenüber so irrelevant, daß zunächst ein ganz andersartiger Effekt mit ihnen erzielt werden soll. Sie dienen im letzteren Falle zwar schon einem bestimmten Zwecke und sind demgemäß absichtsvoll eingeleitete Handlungen, jedoch ist der Zweck in anderer Richtung zu suchen, als wohin ihn die magische Auffassung und Umdeutung des Handlungszweckes verlegt.

Hierzu kommt bei anderen magischen Manipulationen das Motiv des Nachahmungstriebes, der sich zudem auch oft unbewußt in Wirksamkeit setzt. Dieser Trieb wird bei der Wahrnehmung fremder Bewegungen oder Stellungen leicht zur Wiederholung mit den eigenen Gliedern angeregt. Selbst wo er mit voller Absicht in Aktion gesetzt wird, liegt doch seiner Erregung etwas Unwillkürliches und Instinktives zugrunde, das an sich noch nicht magische Bedeutung hat. Es

wird magisch vor allem dann, wenn der nachahmende Akt nicht direkt durch das anwesende Vorbild veranlaßt wird, sondern durch die Erinnerung an das abwesende Vorbild der Handlung. Gerade wenn der betreffende Organismus oder Vorgang, dem die Nachahmung gilt, nicht gegenwärtig ist, wird die Nachahmung aus der Erinnerung produziert mit der Tendenz, daß der nachgeahmte Organismus oder Vorgang gegenwärtig werden soll.

Von dieser Nachahmung aus dürfen wir jedoch noch einen Schritt weiter zurückgehen zu der einfacheren Form des bloßen Herbeiwünschens durch Anrufen des entfernten Objektes oder Vorganges. Wenn das kleine Kind, das des Abends zum erstenmal die Bekanntschaft seines Schattens an der weißen Tür machte, am nächsten Morgen sich wieder vor die Tür stellt und die drei Worte sagt oder lallt: „Lotte Schatten kommen", vielleicht auch diese Worte durch einige Bewegungen begleitet, wie sie der Schatten ausgeführt hatte: dann verhält es sich ganz genau so wie der Mensch, der dem Winde in derselben Weise wie seinem im Walde befindlichen Bruder pfeift oder den Regen herbeiplätschert. Das Beispiel des Kindes macht zugleich deutlich, daß für die magische Wind- oder Regenproduktion nicht die Vorstellung einer „Kraft" erforderlich ist, sondern daß die einfache Verbindung des dem Wind oder Regen eigentümlichen Geräusches und des Windes selbst, sowie schließlich, genau genommen aber in erster Linie, die Vorstellung der eigenen Person als der wünschenden genügt. Das Blasen, Hauchen oder Pfeifen soll nicht etwa dem beseelt gedachten Winde zu Gehör kommen. Solche animistische Auffassung liegt ursprünglich fern. Die lautliche Nachahmung des Windes ist, so mangelhaft sie sein mag, lediglich die Projektion des Wunsches und veranschaulicht in unvollkommener Nachbildung des Gewünschten die Erfüllung des Wunsches.

Ähnlich wie die lautliche Darstellung des gewünschten Objektes kann auch seine bildliche Darstellung als das gewiesene einfache und natürliche Mittel seiner Erlangung verwertet werden. Die Darstellung als solche ist in beiden

Fällen der primäre magische Akt, nur die Art der Darstellung ist jetzt von der lautlichen in die bildliche verschoben: in die zeichnende oder schreibende Nachahmung des Gegenstandes bzw. bei weiterer Entwicklung magischer Vorstellungen, auch in die Nachahmung, d. h. das Schreiben oder Aussprechen seines Namens. Der Weg zum sogenannten „Namenzauber" ist also ein ebenso einfacher wie ursprünglicher.

Daher ist es nicht ausgeschlossen, daß in solchen sehnsüchtigen Wünschen nach Besitz oder Anwesenheit bestimmter Objekte zum Teil der Ursprung der bildenden Kunst und der Schriftmalerei gelegen war. Freilich nur zum Teil. Denn man muß hier sofort wichtige Kautelen hinzufügen. Es gibt andere Faktoren, die vielleicht sogar eine wichtigere Rolle beim Zustandekommen der Kunstbetätigung gehabt haben mögen. Schon in der „instinktiven", unbewußten Nachahmung an sich liegt sicherlich ein Hauptmotiv der Entstehung und Ausbildung der Kunst, und der Spieltrieb, auf den schon in anderem Zusammenhange hingewiesen wurde (vgl. S. 174) und der mit dem Nachahmungstrieb eng verbunden erscheint, hat seine große Bedeutung für dieses Gebiet menschlicher Tätigkeit. Aber nichtsdestoweniger kann auch in dem Zweckgedanken, sich durch bildliche Darstellung des Gegenstandes seiner Anwesenheit oder seines Besitzes zu versichern, ein wesentliches Förderungsmittel der Kunst erblickt werden. Aber auch dabei ist nicht zu vergessen, daß, abgesehen von dieser magischen Vorstellung, die bildliche Darstellung des Objektes, das man selbst entbehren muß, einen vermeintlichen Ersatz und dadurch Wohlgefallen zu erregen vermag — ein Erfolg, der weit mehr als jene magische Idee dem Wesen der Kunst entspricht.

Einen Beleg für die sehr frühe Beziehung von bildender Kunst und Magie liefern bei entsprechender Deutung die schönen Gemälde der prähistorischen Menschen des alten Diluviums. Unter jenen epochalen Funden steht die große Grotte von Altamira bei Santander in Nordspanien voran, die seit 1887 planmäßig erschlossen worden ist. Außerdem kommen eine ganze Reihe von südfranzösischen Höhlen

mit kunstvollen Zeichnungen und Gemälden in Betracht, wie diejenigen von de la Mouthe und von Font de Gaume und Combarelles in der Dordogne, die Höhle von Chabot und die 1896 entdeckte von Pair non Pair in der Gironde, schließlich die von Niaux im Departement Ariège. Um einige Jahrzehntausende werden wir zurückgeführt, finden aber den Menschen, der mühsam um seine Existenz ringt und an der Beherrschung der umgebenden Natur arbeitet, auch schon mit der Ausübung darstellender Kunst beschäftigt. Er malt vorwiegend Tiere, und zwar solche, die ihm für seinen Lebensunterhalt von hervorragender Bedeutung sind. Wir sehen das Renntier und den Bison in mannigfachen lebenswahren Stellungen, die Hirschkuh mit vorgereckter Zunge, den Eber im eilenden Lauf. Nachdem jetzt über jeden Zweifel erhaben ist, daß wir es in diesen Bildern mit echten Überbleibseln aus „steinalter" Vorzeit zu tun haben, und zwar aus einer Periode, die durch die Art der Stein- und Knochenbearbeitung in den Anfang der Magdalénien-Zeit anzusetzen sein dürfte, sind wir berechtigt, alle hier gebotenen Aufschlüsse über die fernsten prähistorischen Zustände des Menschengeschlechtes als die sichersten Dokumente zu benutzen, die irgend denkbar sind.

Die von diesen Menschen angefertigten und auf uns gekommenen Kunstprodukte erzählen uns von einer in dieser Beziehung ungleich höheren Kulturform, als die heutigen Primitiven sie aufzuweisen haben. Selbst die berühmten Malereien der Buschmänner können sich an Feinheit der Auffassung, an Lebenstreue in Stellung und Bewegung, an Stilisierung des Ganzen und Ausführung der Details nicht mit jenen Malereien der Diluvialmenschen messen. Auch was wir sonst von einer Ausübung des Zeichnens und Malens durch die Primitiven wissen, hat nicht die Höhenlage jener diluvialen Kunstprodukte erreicht. Zu beachten ist ferner, daß fast alle im Bereiche heutiger Primitiver bekannt gewordenen Malereien auf ein höheres Alter zurückschauen. Die Buschmannmalereien in den Höhlen und auf abhängenden Felswänden sind Reste einer älteren Kulturepoche dieses Volkes, stehen weit über den wenigen noch bekannten Malereien indianischer Stämme,

weisen jedoch nirgends diejenige Lebendigkeit und die genaue Ausführung einzelner Züge auf, welche bei den diluvialen Zeichnungen unsere Bewunderung erregen. Desgleichen wird von den Zeichnungen anderer heutiger Naturvölker wie der Australneger oder der Weddas das künstlerische Niveau des Diluvialmenschen bei weitem nicht erreicht.[1])

Was aber hat den „urgeschichtlichen" Menschen, der das Innere der Höhle dürftig mit Steinlämpchen, die mit tierischem Fett gespeist und mit einem Docht versehen waren, erleuchten gelernt hatte, zu diesen emsigen ein- und mehrfarbigen Nachbildungen der ihm interessantesten unter seinen tierischen Genossen veranlaßt?[2]) War es der bloße Nach-

[1]) Auch was Theodor Koch-Grünberg über die Felszeichnungen südamerikanischer Indianerstämme berichtet und in Photogrammen von solchen vorführt, hält sich im allgemeinen auf der Stufe bloßer Konturenzeichnung und roh schematischer Andeutung. Diese zumeist in den Fels geritzten oder hineingeschliffenen Bilder sind nicht nur ebenfalls zum größeren Teile älteren Datums und zumeist vor einigen Generationen gemacht, sondern sie sind auch, wie Koch-Grünberg durch die Beobachtung heutiger Gepflogenheiten gewiß mit gutem Grunde schließen möchte, nicht von einer Person, sondern von mehreren im Laufe längerer Zeit angefertigt. Das bedeutet zugleich, daß die ersten Anfänge solcher „Bilder" oft gar nicht aus der Absicht des Zeichnens heraus entstanden sind, sondern durch einfaches Ritzen und Wetzen der Steinbeile, wobei sich zufällig Figuren bildeten. Daher dürften die Anfänge solcher Petroglyphen mehr Zufalls- als eigentliche Kunstprodukte sein. Bisweilen ist eine Zeichnung nicht zu Ende geführt; spätere Hände setzen an anderen Stellen ein oder sie haben eine bereits sinnvoll angelegte Figur durch andere Linienführung vervollständigt und dadurch von ihrem ursprünglichen oder doch bisher ihr angebildeten Sinne gerückt. Solange sich diese Bildzeichnungen und die einfacheren Linien- und Strichzeichen auf den Felsen oder an den Wänden des Hauses befinden, mögen sie, da sie der Absicht der Mitteilung sicherlich nicht dienen, „die müßigen und rohen Anfänge primitiver Kunst" darstellen. Halb unbewußtes und spielendes Nachahmen dessen, was die Aufmerksamkeit erregte und was das Interesse in Anspruch nahm, kann der Ansatzpunkt solcher künstlerischen Betätigung gewesen sein. Schwieriger wird aber die Erklärung bei jenen diluvialen Höhlenzeichnungen durch den Ort. Vgl. Th. Koch-Grünberg, Südamerikanische Felszeichnungen (1907); ferner von demselben Verfasser „Zwei Jahre unter den Indianern" (1910), besonders Bd. I 45 f., 109, 111, 113, 225. Bd. II 54 ff., 136.

[2]) Die einzige szenische Darstellung unter den spärlichen, fast tastend rohen Malereien der Karajá-Indianer hat eine Hirschjagd zum Gegenstande. Sonst findet sich bei diesem Volke lediglich Ornamentik und andere verzierende Kunst, die dem ästhetischen Triebe entspringt. Siehe hierzu das

ahmungstrieb, der hier am Werke war, vielleicht noch in Verbindung mit dem Spieltrieb? Dem Zweck der Belehrung konnten ja die Wand- und Plafondgemälde in der finsteren Grotte nicht dienen. Um so mehr müssen wir nach einem anderen Zwecke suchen, als sich gerade die feinsten Gemälde tief im Inneren der Grotte befinden, wohin kein Strahl des Tageslichtes je gefallen sein dürfte, bis zu 100 Meter vom Eingang und noch mehr.[1])

Dort also malte jener Mensch seine Bilder, wo seine Habe am sichersten geborgen war. Ebendort wünschte er sie immer reichlicher vermehrt zu sehen. In einigen Fällen, wie in der Grotte Tuc d'Audoubert (Ariège) dürfte es sich um alte Kultstätten handeln. Fraglich ist jedoch, ob dieser Begriff eine so weite Anwendung zuläßt, wie S. Reinach und andere anzunehmen geneigt scheinen.[2]) Die Höhlenmalerei scheint jedenfalls mehrfach im Dienst des unbewußten, prämagischen Wunsches zu stehen, so daß sie sich hart an der Grenze des Magischen befindet oder auch schon als magisch aufgefaßt werden darf. Der Mensch zeichnet sich das Tier und namentlich die Menge der etwa 20 Tiere, die er zu haben wünscht.[3]) Diese Erklärung wird einerseits dadurch unterstützt, daß bisweilen einige roh stilisierte Hände daneben gezeichnet sind, sowie auch einige Schriftzeichen, die sich wie erste Anfänge von Buchstabenschrift ausnehmen. Auch in einigen Tieren finden sich solche Zeichen, namentlich das durch einen Querbalken verbundene Fünfstrich und das Dreistrich (E), die beide als schematisierte Hand und sonach, wie die Hand, als Symbol der

---

Bäßler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde, redigiert von P. Ehrenreich, Band II: Fritz Krause, Die Kunst der Karajá-Indianer (1912), S. 15, und die Tafeln zur Ornamentik.

[1]) Rudolf Trebitsch spricht sich in seinem kritischen Referat „W. Wundts Elemente der Völkerpsychologie und die moderne Ethnologie" dahin aus, daß wir bei dem Menschen des Paläolithikums in der Tat die Anfänge der Kunst zu suchen haben. In W. Sterns und O. Lipmanns „Zeitschrift für angewandte Psychologie" VIII (1914), S. 282 f.

[2]) Salomon Reinach, *L'art et la magie*. In: *Cultes, Mythes et Religions*, Tom. I (1905), 125 ff.

[3]) So auch Ad. Stiegelmann, Altamira, ein Kunsttempel des Urmenschen. Naturwissenschaftliche Zeitfragen, Heft 10 (1910), S. 14.

Besitzergreifung oder Eigentumserklärung gedeutet werden können.

Andererseits scheint vielleicht durch diese einfachen Wünsche, möglichst viel Jagdglück zu haben und durch diese Zeichnungen möglichst viel Jagdglück sich zu sichern, die sorgfältige malerische Ausführung noch keine Erklärung zu finden. Es wäre auch ganz verfehlt, wollte man die selbständige Bedeutung des ästhetischen Triebes leugnen. Das Schöne wird gemalt, weil das Schöne gefällt. Fraglich bleibt nur, ob es lediglich um des schönen Anblickes willen gemalt wird oder nicht zugleich wegen des erwünschten Besitzes der Objekte selbst. Das Besitzmotiv mag jedenfalls eine Anregung zur schöneren Darstellung gewesen sein. Und andererseits ist die finstere Grotte schwerlich der Ort einer Gemäldegalerie, in der das Gemälde lediglich um der Schönheit willen untergebracht wäre.

Die Argumente für eine magische Deutung der Bilder sind sonach in der Überzahl. Wenigstens tritt der magische Gesichtspunkt zum ästhetischen hinzu, und zwar als der wichtigere. Und wenn wir nun freilich gerade bei der magischen Deutung nach der Analogie der Naturvolksmagie vorwiegend flüchtige Skizzierungen erwarten sollten — und auch an solchen fehlt es ja in den Höhlen nicht —, so ist doch unschwer denkbar, daß sowohl die Konkurrenz wie auch die Überbietung der eigenen früheren Versuche zur Verfeinerung der Darstellung führte, weil die geschicktere und sorgfältigere Malerei den sichereren Erfolg zu versprechen schien.

Daß es sich in diesen Wand- und Deckengemälden um die Überbleibsel einer frühzeitigen Magie handelt, ist allerdings nicht sicher, aber es wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß auch die seltsamen zwischen Tier und Mensch stehenden Zeichnungen aufrechter Gestalten am ehesten in die Sphäre der Magie gehören. Diejenigen unter diesen Gestalten, welche durchaus menschenähnlich sind und sich nur durch eine eigentümliche Kopf- und Schnauzenbildung vom gewohnten menschlichen Typus unterscheiden, müssen beinahe als mehr oder minder gelungene menschliche Porträts angesehen werden, in

denen uns eine frühzeitige Kopfbildung des Menschen repräsentiert ist (?), wenn schon auch eine schwache Möglichkeit besteht, daß Zauberer mit Tiermasken dargestellt waren. Hingegen die offenkundigen Tiergestalten mit den bittend erhobenen Armen machen den Eindruck von Tieren, die den Menschen beschwören, entweder um verschont oder von ihm als Nahrung angenommen zu werden. Wie hier eine Beschwörung des Menschen durch das Tier symbolisiert sein kann, so vielleicht in jenen großen Tierbildern eine Beschwörung der Tiere, sich reichlich einzufinden, oder die prämagische Vorstufe solcher Beschwörung.

Dieser Blick in die frühesten und bisher noch eben zugänglichen Zeiträume der Menschheit ist nach alledem nur geeignet, die zuvor erörterte Wesenheit der Magie zu bestätigen. Es ist nicht so, daß die Magie durch die Anwendung des Axioms „Gleiches durch Gleiches" entstanden wäre, wie Frazer meint, geschweige denn durch die Erkenntnis der Wahrheit „*causa aequat effectum*", d. h. durch die Anwendung des kausalen Denkens in mehr oder weniger irrtümlicher Weise, wie Wundt annimmt. Der Übergang von den prämagischen zu den magischen Bräuchen und die weitere Bildung magischer Bräuche kommt auf die Rechnung praktischer Notwendigkeiten. Es ist vollständig richtig, wenn Reinach der Magie die bedeutsame Rolle zuschreibt, die Offensive des Menschen gegen die ihn in seiner freien Bewegung hemmenden Dinge und Gegenstände eröffnet und durchgeführt zu haben.[1] Nur ist seine Annahme nicht nötig, der primitive Mensch stelle sich diese Umgebung als „tausend geistige Kräfte" vor, gegen die er reagieren will. Diese Vorstellung von Kräften und Geistern dürfte sich erst allmählich gebildet haben, nachdem schon lange die Magie in Bestand war. Zu der ursprünglichen Voraussetzung der Magie gehört jedenfalls nicht das Axiom „Gleiches durch Gleiches" oder die Anwendung einer Kausalerkenntnis, sondern die Anwendung dieser Erkenntnis der

[1]) S. Reinach, Orpheus. 2. édition (1909), p. 32 f. *Grâce à la magie, l'homme prend l'offensive contre les choses, ou plutôt il devient comme le chef d'orchestre dans le grand concert des esprits, qui bourdonnent à ses oreilles.*

Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen ist zum Teil ein Erzeugnis der längst üblichen magischen Handlungsweise. Dieser letzteren ist daher auch nicht wesenseigentümlich, daß sie infolge des Besitzes solcher Erkenntnis nur in den Händen weniger liegen könnte, und es ist eine falsche Vorstellung des Übergangs aus prämagischen in magische Bräuche, daß aus allgemein bekannten Maßnahmen ein Sondergut einzelner werde. Es trifft auch zu keiner Zeit für alle magischen Prozeduren zu, daß sie nur ein Vorrecht weniger sind, und so gewiß die großen magischen Zeremonien mehr und mehr in die Hände einzelner übergehen, die hierdurch über die Masse zu herrschen trachten, so kann dies Moment nicht als eine spezielle Eigentümlichkeit der Magie aufgerechnet werden.

Vielfach wird als eine besondere Eigentümlichkeit der Magie angegeben, daß ihre Riten nicht Gemeingut, sondern das Sondergut einzelner weniger sind, und daß sie infolgedessen ein ausgesprochen antisoziales Gepräge hat. Hiermit sind allerdings Eigentümlichkeiten genannt, die einer großen Reihe von magischen Prozeduren zukommen; aber ein Charakteristikum der Magie als solcher liegt nicht darin. Man meint, während die prämagischen Anschauungen und Bräuche allgemein anerkannt und bekannt wären, beschränke sich die Bekanntschaft mit den eigentlichen magischen Riten auf wenige Auserwählte, und in der Ausbildung solcher Riten, die im Besitz weniger bleiben, vollziehe sich der Übergang aus dem prämagischen ins magische Stadium. Allein trotz der Zuversicht, mit der diese Behauptung vorgetragen wird, kann sie den Tatsachen gegenüber nicht aufrechterhalten werden.

Diese Meinung stützt sich freilich auf eine Anzahl von Erscheinungen, die dem Lebenszustand der in Magie vorwiegend befangenen Völkerschaften eigentümlich zu sein scheinen. Die theoretisch ausgebildete Magie, die wir bei den heutigen Primitiven antreffen, ist häufig, ebenso wie die unter den heutigen Kulturvölkern übliche Zauberei, eine Kunst, die wenigen einzelnen zugetraut wird. Es gibt einen besonderen Stand von Zauberern unter den primitiven Völkern wie auch unter den

Primitiven innerhalb der Kulturvölker. Allein nirgends beschränkt sich die Anerkennung zauberischer Kraft und die Übung zauberischer Maßnahmen auf die von den Zauberärzten, Wettermachern und anderen berufsmäßigen Zauberern vorgenommenen Manipulationen. Selbstverständlich wird die Magie, je feiner ihre Formen sich differenzieren und je vielgestaltiger die von ihr beherrschten Gebiete der Lebenspraxis werden, um so komplizierter und schwieriger hinsichtlich ihrer Durchführung. Zum Teil beruht diese Kompliziertheit sogar auf der Absicht der Eingeweihten und Schlauen, ihre eigenen Fähigkeiten den anderen unentbehrlich zu machen. Nichtsdestoweniger werden die verschiedenen Formen der Magie auch von den „Unberufenen" allerorts ausgeführt. Selbst der Zauberarzt wird, wo er nicht zur Hand ist, mehr oder weniger entbehrlich, indem der Schatz rationaler Heilmittel und Heilmethoden auch in den Wissensbesitz der Allgemeinheit oder doch eines größeren Kreises übergeht.

Alle Magie eines fortgeschritteneren Stadiums muß natürlich gelernt werden. Sehr häufig wird sie jedoch von allen männlichen Stammesgenossen gelernt. Charakteristisch sind hierfür die Gewohnheiten von Südseeinsulanern. Es gibt nicht nur Zauberergemeinschaften bei verschiedenen Völkern, die sich aus der gemeinsamen Erschreckung des Volkes mittels ihrer geheimen Praktiken ein Gewerbe machen, sondern es gibt bei mehreren Volksstämmen logenartige Verbände, in denen jedes Mitglied in alle magischen Zeremonien eingeführt wird. In die Ingietverbindungen des Bismarckarchipels kann jeder Mann, der durch einen Verwandten eingeführt worden, zunächst die Praktiken des betreffenden Ingiets erlernen, aber auch weiterhin allen übrigen Ingiets beitreten, um deren magische Künste sich anzueignen.[1]) Die Summe ihrer Künste ist aber so groß, daß nur wenige die magischen Techniken sämtlicher Ingiets zu beherrschen vermögen. Grundsätzlich sind aber nur die wenigen vereinzelten, welche verwandtschaftslos dastehen, von der Kenntnis dieser Magie ausgeschlossen, da

[1]) Vgl. oben S. 140 f.

sie von niemandem in die Verbände eingeführt werden können. Diese wenigen sind daher auch allen Machinationen des bösen Zaubers, den irgendein Ingiet beschließt, rettungslos ausgesetzt. Und sofern jene Praktiken fast ausnahmslos der schwarzen Magie angehören, und sofern auch sonst die schwarze Magie allenthalben die anderen Arten der Magie (die gute, die heilende, die Wettermagie usw.) bei weitem überwiegt, so darf man allerdings von einem kräftigen antisozialen Zuge der Magie sprechen, mit der Reserve jedoch, daß die Magie nicht an sich „schwarze Kunst" ist, und daß auch diese ihre Seite sicherlich nicht die zuerst ausgebildete und geförderte Art der Magie gewesen ist (wie schon gegen Marett gezeigt wurde). Auch Frank B. Jevons, der auf den antisozialen Charakter der Magie Nachdruck legt, räumt doch ein, daß die rein persönlichen Wünsche und privaten Zwecke, zu deren Erfüllung die Magie ins Werk gesetzt wird, nicht durchweg antisozial sind.[1])

Der Antisozialismus der Magie steht, soweit er eben wirklich vorhanden ist, im Gegensatz zum sozialen Zuge der Religion. Dieser Gegensatz wird jedoch schief gefaßt, wenn in ihm der eigentliche Wesensunterschied von Religion und Magie erblickt werden soll. Auf allen Stufen und in allen Formen der Religion tritt die soziale Tendenz und die gemeinschaftbildende Kraft neben der individuellen Ausübung der Religiosität machtvoll hervor. Allein die Magie ist, wie eben gezeigt, auch gemeinschaftbildend, wenn schon nur in vereinzelten Fällen und vor allem im Sinne der antisozial wirkenden schwarzen Magie. Genau besehen handelt es sich folglich um eine Verschiebung der sozialen Interessen. Wo die Magie das Gemeingut großer Verbände ist, vermittels deren sie sogar ein ganzes Volkstum umfassen kann, gerade da tritt sie in ihrer spezifisch widersittlichen Form auf. Die Formen der weißen Magie sind jedoch auch nicht bloß auf einzelne „Wissende" beschränkt; aber das Spezifische dieser Magie ist auch dann, wenn sie zur Or-

[1]) Vgl. z. B. Frank Byron Jevons, *An Introduction to the Study of Comparative Religion* (1908), p. 98. — Von demselben: *Comparative Religion* (1913), p. 52 f.

ganisation von magischen Verbänden führt, dasselbe wie das der weißen Magie überhaupt, daß nämlich die Gedanken und Wünsche, die ihre Motive bilden, rein egoistisch bzw. eudämonistisch genannt werden müssen. Die Magie im ganzen ist eben egozentrisch wie jenes „Mitleiden" des primitiven Menschen, das wir als eine der Wurzeln magischer Vorstellungen kennengelernt haben. Sie dreht sich immer um Wünsche, die der einfachsten sinnlichen Lebenspraxis entspringen, zum Teil um sehr niedrige und widersittliche Wünsche.

Die Magie dient nicht minder dem leiblichen Wohle des Menschen als seinem seelischen. Heinrich Zimmern, der den Gegensatz religiöser und magischer Literatur in Assyrien betont, hatte einmal die magische Formel als das sumerische, das Gebet als das semitische Element in der babylonisch-assyrischen Mentalität bezeichnen wollen, diese Beurteilung später aber gewagt gefunden und in seiner Abhandlung über die babylonischen Hymnen und Gebete nicht wieder aufgenommen. Die Beschwörungsformeln in den assyrischen Ritualen setzen voraus, daß die Krankheit und Verzauberung von irgendeinem bösen Geist herstammen, der den Menschen plagen will. Die Beschwörung ist dann der Gegenzauber. Jastrow meint, der Schritt von hier zum religiösen Gebete sei kurz. Wenn die direkte oder indirekte Ursache der Krankheit der Zorn Gottes ist, dann tritt statt einer Beschwörungsformel das Gebet ein, damit der Gott besänftigt werde. Auch gegen den Dämon oder die feindliche Person, die den Zauberer zu seiner Bezauberung veranlaßt hat, können die Götter um Hilfe angerufen werden. In solchem Falle wird sogar das Gebet noch gerne mit einer Zauberformel verbunden, die es wirksamer machen soll. Auf dieser Stufe sieht man sehr deutlich die Verschiedenheit von religiösen und magischen Maßnahmen. Die beiden Gattungen durchdringen sich, ohne sich ganz zu verwirren. Man sieht sie nebeneinander und miteinander. Aber die Heilmagie, die hier angewendet wird im Interesse der kultischen Gemeinde, ist offiziell und sozial wie das Gebet und die Religion. Oft ist die magische Formel einfach eine Waffe gegen die Dämonen, als Beschwörung etwas, das gewaltsam

wirken soll — Gewalt gegen Gewalt; und dadurch wird der Unterschied vom Gebet klar, welches nicht aus der gleichen Gemütseinstellung hervorgeht, wie die magische Formel. Beiden gemeinsam ist ein gewisser Unterton der Überzeugung so von einem un- und übersinnlichen Beziehungssystem von Kräften, die mit den menschlichen im Wechselverhältnis stehen.

Dasselbe ist im alten Ägypten der Fall, wo die Magie mit dem religiösen Glauben eng verbunden war; diente sie vornehmlich dem Zwecke der Sicherung des privaten Lebens, so ganz besonders der Herstellung eines angenehmen Zustandes im jenseitigen Leben. Magische Mittel wurden angewendet, um den Toten mit allem zu versehen, was ihm für seine künftige Existenzform erforderlich oder nützlich sein konnte. Hierbei tritt nun sowohl das Interesse des privaten Lebens hervor als auch eine Fürsorge für die Toten, die nicht antisozial genannt werden darf, wenn schon ihr Motiv auch nicht ein eigentlich soziales gewesen sein dürfte; denn das Motiv scheint hauptsächlich ein solches der egoistisch bestimmten Furcht gewesen zu sein, die den Überlebenden antreibt, alles das dem Verstorbenen zuzuwenden, was er selbst dereinst nach seinem Tode nicht entbehren darf, um im Gericht zu bestehen. Schließlich aber erkennen wir selbst in diesen Prozeduren eine geradezu amoralische Triebfeder. Denn sie sind darauf abgesehen, den Toten, der vor den Richterstuhl der Unterwelt geführt wird, gegen den üblen Ausfall des Richterspruches zu feien und ihn in den Stand zu setzen, an Stelle seiner fehlenden moralischen Qualitäten zauberische Attribute aufzuweisen, die die Moral ersetzen sollen. Diesem Zwecke dienen Bilder an den Grabwänden, Zaubertafeln und Amulette, die der Leiche beigegeben werden, usw. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß wir uns mit dieser Anwendung der Magie hart an der Grenze des Unmoralischen und auch nicht eigentlich im Gebiete des Sozialen befinden.

Gestatten uns die einfachen magischen Riten, die das heutige Leben der Menschheit unter der Fülle von zum Teil sehr komplizierten Formen aufweist, wirkliche Rückschlüsse auf

die Entstehung der Magie aus Wünschen, Wollungen und Vorstellungen eines prämagischen Stadiums — und niemand wird die Möglichkeit solcher Rückschlüsse ganz von der Hand weisen —, so ist deutlich, daß man die Magie nicht mit Salomon Reinach die Technik des Animismus nennen darf. Denn animistische Vorstellungen liegen den einfachen Formen der Magie nicht zugrunde, und ebensowenig gehört zum Wesen der Magie, daß Geister mit der Ausführung des menschlichen Wunsches betraut werden. Vielmehr ruht Magie in ihren einfachen und sicherlich ersten Formen auf dem Gedanken von der zuverlässigen Macht des menschlichen Wunsches bzw. von der Erreichung des Wunschgegenstandes durch einfachste Hantierungen. Die Magie ist sonach in ihrem eigentlichen Wesen die einfache und unverhüllte Objektivierung des Wunsches in der menschlichen Vorstellung, und der faktische Erfolg oder die reale Objektivierung ist nichts anderes als die zufällige Bestätigung jener idealen Objektivierung. Mit irgendwelcher animistischen Vorstellung hat solche Objektivation nichts zu tun. Aber diese ideale Objektivation des Wunsches ist eine primitive Glaubensform, wenn schon wir sie nicht religiös nennen dürfen. Unzweifelhaft haben wir hier eine Anfangsform menschlichen Glaubens zu erblicken, dessen Inhalt besagt, daß der Mensch selbst nach seinen Wünschen und Launen Erfolge herbeiführen kann. Wir sehen auch, daß es die egoistische oder egozentrische Denkrichtung ist, die zu solchem Glauben führt, der sich über das Maß der gewöhnlichen Tätigkeit hinaus in eigentümlicher, mittelbarer Einwirkung auf Gegenstände und Verhältnisse erproben will. Die Magie ist, im Gegensatze zur unmittelbaren Wirkungsweise des Menschen, die gerade auf ihr Ziel hinarbeitet, eine vermittelte Einwirkung auf ein Objekt, bei der Subjekt und Objekt durch den dazwischen getretenen Wunsch voneinander getrennt und durch ein indirektes Verfahren miteinander verbunden werden.

Will man in diesem Anfange der Magie auch einen Ansatz von „Weltanschauung" finden, so wird man von einer möglichst unreflektierten Art einer solchen zu sprechen haben. Denn in jenen ersten magischen Anschauungen ist noch keine

Vorstellung irgendwelcher Kräfte nachweisbar außer der Empfindung einer dem Wunsch selbst eignenden Kraft, die jedoch schwerlich schon als solche gedacht sein wird. Von den Anfängen der magischen Ideen läßt sich aber ein allmählicher Stufengang in der Entwicklung magischen Denkens verfolgen bis zur Ausbildung magischer Systeme und einer Art magischer Wissenschaft. So entsteht in der Weiterführung der magischen Ideen die „geheime Wissenschaft" des Okkultismus, die sich sowohl neben der Wissenschaft wie neben der Religion zu behaupten sucht. Aber in diesem Entwicklungsgang nimmt die Magie auch eine Stellung ein, wie sie Frazer als die Übergangsstufe zur Religion annimmt, nämlich die der Selbstkritik. Diese Haltung zeigt sich überall dort, wo man die magische Prozedur bloß beim Gegebensein bestimmter äußerlicher Bedingungen vornimmt. So fand z. B. Haddon bei den Eingeborenen der Torresstraßeinseln, daß sie einen heftigen Sturm nur in der Jahreszeit des Südostpassates machen, und auf die Frage, ob der Zauber nicht auch während des Nordmonsums stattfinden kann, antwortete man: „Kann nicht geschehen bei Nordwest."[1]) In solchem Falle besitzt also nicht mehr die magische Kraft als solche die Macht des Erfolges, sondern das Schwergewicht rückt von ihr allmählich auf die Außenbedingungen. So fördert die fortschreitende Erfahrung in der Tat einen gewissen Grad von Selbstzersetzung der Magie, allein nicht diese Selbstzersetzung ist das Motiv des Entstehens oder der Heranbildung der Religion.

Viertes Kapitel.

Die unsinnliche Kraft.

1. Der magisch-religiöse Kraftbegriff.

Da die Magie ohne die Voraussetzung von besonderen Kräften und Geistern entstehen kann und erstmalig gewiß in völliger Unabhängigkeit von ihr entstanden ist, so ist die Annahme unberechtigt, daß Animismus und Geisterglaube in ihrem Hin-

[1]) A. C. Haddon, *Magic and Fetichism* (1906), p. 62.

tergrunde liegen. Das ist vor allem gegen einen so beredten Verfechter der animistischen Theorie wie Wilhelm Wundt zu sagen. Preuß und Vierkandt hingegen haben ebenso wie Marett den Sachverhalt durchaus richtig angesehen, indem sie den Ansatz dazu gemacht haben, das präanimistische Stadium bis in ein prämagisches Stadium zurückzuverfolgen; hier haben sie, wie allerdings in weitem Maße auch Irving King, mit vollem Rechte den Boden erkannt, auf dem erstmalig die Magie entstanden ist und auf dem sie sich auch fernerhin häufig genug erhebt. Die mit der einfachen primitiven Lebenspraxis sich einstellenden Wünsche und Vorstellungen sind die Stimuli der ersten magischen Riten gewesen. Daher beschreibt auch Irving King, der übrigens an sehr guten Beispielen die Herausentwicklung der magischen Theorie aus den „präexistenten Praktiken" skizziert, nicht eigentlich die ursprüngliche Bildung der Magie, wenn er meint, in der magischen Vorstellung sei der Glaube des Wilden an jene mystische Potenz tätig, „mit der er die Natur überladen glaubt". Gleichwohl erhebt King den Anspruch, mit dieser Formel eine Beschreibung des Anfangs der Magie zu geben, und er will diese Auffassung von der „mystischen Potenz" sogar in die prämagische Zeit zurückdatieren. Schon die prämagischen Gewohnheiten seien „mit dem Glauben an ein mysteriöses mechanisches Agens analog dem *wakonda* der Sioux durchtränkt".[1])

Wir haben diese von King hier genannte Potenz näher ins Auge zu fassen; denn ihre Verbreitung unter den Naturvölkern ist eine bedeutende. An der Magie, wie sie unter uns üblich ist, läßt sich der Begriff einer solchen Potenz, wenn wir denn hier der Einfachheit halber von einem „Begriff" sprechen dürfen, leidlich zum Verständnis bringen. Der magische Mensch kommt, auch wenn er etwa jenen früher ins Auge gefaßten Weg der nicht reflektierten Wunschbefriedigung durch einfache symbolische Maßnahmen anfänglich geht, alsbald zur Annahme von gewissen Kräften und Kräftezusammenhängen.

[1]) King, l. c., p. 183—185.

Diese Kräfteerschau stellt sich mit den rational unerklärlichen Wirkungen solcher einfachen Wunschäußerungen ein. An die Stelle von sinnlich faßbaren Kausalzusammenhängen, die sonst die gewünschten Wirkungen hervorbringen, treten jetzt unsinnliche, nicht greifbare Kausalitäten, die auf geheimnisvolle Weise mit den Äußerungen, Maßnahmen, Praktiken verbunden erscheinen. Der magische Mensch macht die Erfahrung vom Vorhandensein gewisser unsinnlicher Kräfte und stellt eine Beziehung zwischen ihnen und sich selbst fest. Er macht eine ähnliche Erfahrung von unsinnlichen Kräften wie der religiöse Mensch. Denn auch dieser schreitet zur Verehrung göttlicher Wesenheiten auf Grund davon, daß er in seinem Leben auf Fürsehung, auf Wirkungen unbegreiflicher Art stößt, auf Auswirkungen von Ursachen, welche letztere ihm nicht kausal begreiflich sind. Und es geschieht nun sowohl in der Magie wie in der Religion, daß gelegentlich diese also erfahrenen unsinnlichen Kräftewirkungen personifiziert oder mit persönlichen Wesen in Zusammenhang gebracht, von ihnen abhängig, durch sie bedingt gedacht werden. Dämonisch-göttliche Wesen werden sowohl vom magischen wie vom religiösen Menschen konstatiert.[1])

Immer wieder tritt uns daher eine ganz erstaunliche Verwandtschaft der religiösen und magischen Anschauung entgegen. Diese Verwandtschaft ist so groß, daß es in zahlreichen Fällen nicht gelingen will, eine Scheidung durchzuführen. In den primitiveren Formen gar, wo weder die Religion noch die Magie vorstellungs- und begriffsmäßig durchgebildet sind, wo uns das unmittelbar der lebensvollen Anschauung entspringende Verhalten anspricht, möchte es scheinen, als sei von einer Abgrenzung zwischen den religiösen und magischen Formen der psychischen Einstellung nicht zu reden. Dennoch gibt es auch hier Erscheinungen genug, welche mit Bestimmtheit auf die eine oder andere Seite gestellt werden müssen und durch deren nähere Betrachtung sich Gesichtspunkte über die Bildung der einen und anderen Anschauungs- und Vorstellungs-

[1]) Beth, Das Erlebnis in Religion und Magie, Kantstudien XXX, S. 402 f.

Anschlußform, so wie über das grundsätzliche Verhältnis zwischen Religion und Magie ergeben werden. Was uns hier vor allem zu beschäftigen hat,istdie unter den Naturvölkern sehr verbreitete Vorstellung von einer Kraft, die wir bei Anwendung von uns geläufigen Bezeichnungen kaum anders denn als über- bzw. außernatürliche und übersinnliche bezeichnen können.

Unter den Naturvölkern ist die Vorstellung von einer über- bzw. außernatürlichen und übersinnlichen Kraft sehr verbreitet, die in verschiedenen Dingen, Tieren, Personen sich wirksam manifestiert. Da diese Vorstellung sowohl in magischer wie in religiöser Verwertung vorkommt, ist sie bisweilen in ihrer reinen Form schwer auffindbar. Das Charakteristikum dieser Kraft wird am besten dadurch bezeichnet, daß eine Scheu vor ihr empfunden wird, die jedoch nicht zur Entfernung von der Kraft, sondern zur Annäherung an sie auffordert. So findet sich bei den Bafioten unter den westlichen Bantus neben dem magischen *ngilingili* die ganz andersartige Kraft *lunyensu*. Diese kann nie einem Fetisch eignen, sie ist auch nicht wie jene künstlich herzustellen, sie ist niemals eine Zauberkraft.

Erst in der weit fortgeschrittenen Magie und im Fetischismus wird mit einer bestimmten Zauberkraft gerechnet. Magier und Medizinmann führen solche an Hölzer, Steine, Wurzeln, animalische Stücke gebundene Kraft im „Medizinsack" bei sich. Hans Meyer berichtet von den Barundi, daß die Gegenstände, welche als Medizin oder als Gegenzaubermittel angewendet werden, eine bestimmte Zauberkraft enthalten; ihre magische Kraft wird nicht erst von außen in sie hineingetragen, sondern sie enthalten dieselbe als etwas Ursprüngliches. Meyer will nicht entscheiden, „ob diese Kraft als die Äußerung einer dem betreffenden Ding innewohnenden Seele oder als Ausstrahlung der dem Ding als solchem eigentümlichen Eigenschaften von den Eingeborenen angesehen wird".[1]) Nach den Analogien, welche andere Völker bieten,

[1]) Hans Meyer, Die Barundi, S. 140.

darf man aber annehmen, daß, wenn die Vorstellung einer den kraftgeladenen Gegenständen einwohnenden Seele in irgendeiner Form geltend gemacht wird, diese Seelenvorstellung doch jüngeren Datums ist. Das ursprünglich Einfache ist allenthalben die Vorstellung von einer Kraft oder, besser vielleicht, einer Wirkung, deren Existenz eben festgestellt und deshalb nicht geleugnet werden kann und die man behauptet, ohne irgendwie an etwas Lebendes oder Beseeltes dabei zu denken.

Der Fetischismus der westlichen Bantustämme hat für die Zauberkraft den besonderen Namen *bufungu*, worunter die Gesamtheit der magischen Kräfte verstanden wird, die der Mensch aus den Teilen der Natur, in denen sie aufgespeichert ist, extrahieren kann. Sie bleiben an den verarbeiteten Stoff gebunden, dieser wird gewöhnlich zu einer Masse gestaltet, welche nun als Kraftträgerin gilt, bei der Herstellung eines Fetisches verwendet wird und *ngilingili* heißt. Ein solches *ngilingili* ist in seiner Wirksamkeit sehr beschränkt, es kann immer nur in einer ganz bestimmten Richtung wirken. Diese magische Kraft ist so eng mit dem dinglichen Substrat verbunden, daß sie fast mit ihm identisch ist; sie ist einer Medizin zu vergleichen, nur daß sie nicht in allen ihren zahllosen Formen bloß für Krankheiten wirkt, sondern in allen möglichen Lebenslagen und zur Befriedigung aller möglichen Wünsche in Anspruch genommen werden kann. Auf sie erleidet die Bezeichnung übernatürlicher, außernatürlicher oder übersinnlicher Kraft keine Anwendung. Die Zauberkraft, dieses verhältnismäßig späte Produkt magischer Reflexion, ist ihrem Wesen nach naturhaft-sinnlich.

Hingegen die religiös angeschaute und in der Tat übersinnliche Kraft ist etwas wesentlich anderes, und die Vorstellung von ihr kommt aus einer gänzlich anderen Erwägung zustande (vgl. das V. Kapitel) als die Vorstellung von einer Zauberkraft. Die jetzt zu besprechende übersinnliche Kraft wird von dem Menschen als etwas ganz Besonderes und Sonderbares empfunden. Sie ist demnach — und das muß gleich hier festgestellt werden — nicht ohne weiteres in den gewöhn-

lichen Ereignissen bemerkbar und auch nicht in den Dingen an und für sich vorhanden. King meint kurzerhand, man stelle sich die Naturobjekte mit dieser Kraft durchdrungen vor, die ganze Natur werde gleichsam von dieser Kraft durchwaltet gedacht, und aus dieser Vorstellung sei diejenige von persönlich gearteten Kräften als eine Weiterbildung durch einen Reinigungsprozeß entstanden. Allein diese Darstellung trifft nicht einmal für die melanesische *mana*-Vorstellung zu, geschweige denn für alle anderen Formen dieses unbestimmten neutrischen Etwas, das mit irgendwelchem Schein von Übernatürlichem behaftet ist.

Hier bedarf es zunächst einmal einer Zusammenstellung des Materials, das uns durch die Berichte von Beobachtern des primitiven Seelenlebens über die Vorstellungen von einer solchen Kraft zuverlässig bekannt geworden ist. Namentlich gehören in diese Kategorie das *mana* der Melanesier, das *wakonda* der Sioux, das *orenda* der Irokesen, das *manitu* der Algonkin, das *arunkulta* und die *tjurunga*-Kraft der Aranda und anderer Australierstämme, das oft schon bzw. noch stark persönlich gefaßte *mulungu* der östlichen Bantustämme, das zuvor erwähnte *lunyensu* der westlichen Bantus und noch einige analoge Begriffe anderer Völker, wie der Madagassen, Malaien, Borneaner. Die mit diesen Worten bezeichneten Begriffe sind keineswegs eindeutig, es müssen vielmehr die Vorstellungen von einem jeden dieser Begriffe gesondert erwogen werden.

2. Das melanesische *mana*.

Wir treffen diesen Glauben an eine übernatürliche Kraft nicht allgemein, wohl aber in außerordentlicher Verbreitung an. Der Umstand allerdings, daß die Beschreibung des melanesischen *mana* durch R. H. Codrington bei mehreren neueren Berichterstattern über die Sitten und Glaubensweisen der Melanesier nicht bestätigt wird, bei anderen, wie George Brown, nur in beträchtlicher Abschwächung wiederkehrt, möchten vielleicht Zweifel an der Zuverlässigkeit jenes älteren Gewährsmannes erwecken. Allein wie bei allen Vorstellungen

über religiöses Denken und Empfinden der Naturvölker kommt es auch namentlich für die Feststellung eines so subtilen Glaubens- und Vorstellungsobjektes auf den Grad der An- und Nachempfindung an, den der betreffende Forscher mittels eines durch eigenes religiöses Erleben geschärften Sensoriums bekundet; und die Beobachtungen Codringtons sind namentlich durch den Lexikographen Tregear selbständig bestätigt.

Beginnen wir mit dem *mana*-Glauben. Codrington gibt uns folgendes Bild: „Es gibt einen Glauben an eine Kraft, die ganz verschieden von Naturkräften ist und auf alle mögliche Weise Gutes und Böses bewirkt, und die zu besitzen oder zu beeinflussen zum größten Vorteil gereicht. Das ist *mana*. Das Wort existiert, glaube ich, im ganzen Stillen Ozean, und viele haben versucht, zu definieren, was es an diesem und jenem Orte bedeutet. Ich glaube zu wissen, was unsere Leute darunter verstehen, und das scheint mir alle die verschiedenen Bedeutungen zu umfassen, über die wir von anderen Orten her hören. Es ist eine nicht natürliche, sondern in gewissem Sinne übernatürliche Kraft oder Einwirkung; aber es zeigt sich in natürlichen Kräften und in irgendwelcher Macht oder Übermacht, die einzelne Menschen besitzen. Dieses *mana* ist nicht an irgend etwas gebunden und kann auch überallhin mitgeteilt werden. Geister, vom Körper getrennte Seelen, übernatürliche Wesen besitzen es und können es mitteilen. Ursprünglich geht es immer von persönlichen Wesen aus, aber es kann sich vermittels des Wassers, eines Steines oder eines Knochens äußern. Alle melanesische Religion besteht darin, das *mana* für sich selbst zu bekommen oder es für seinen eigenen Nutzen anwenden zu lassen; alle Religion, d. h. soweit religiöse Bräuche, Gebete und Opfer gehen." Man nimmt an, daß sich das *mana* in jedem außergewöhnlichen Objekt, das in der Natur oder im Menschenleben vorkommt, aufhält. Die Idee irgendeines höchsten Wesens ist nicht hiermit verbunden. Vielmehr handelt es sich um einen Glauben an die Existenz einer „übernatürlichen, zur Sphäre des Unsichtbaren gehörigen Macht", und die um sie sich drehenden Prak-

tiken sind jenen Leuten „Mittel, um diese Macht zu ihrem eigenen Vorteile zu verwenden".[1])

Zur Bildung der *mana*-Vorstellung hat augenscheinlich die Beobachtung der außergewöhnlichen Erscheinungen und Ereignisse geführt. Man erklärt mit diesem Begriffe solche Vorgänge, die sich in die gewöhnliche, natürliche Erklärung nicht einreihen lassen, und man erwartet daher von einer Begabung mit dieser Kraft die Fähigkeit, Außerordentliches zu erzielen oder zu vollbringen. Hat jemand *mana* bekommen, so kann er es gebrauchen und dirigieren. Der Beweis für seine Anwesenheit wird durch eine Probe festgestellt. Findet z. B. jemand zufällig einen Stein, der durch seine sonderbare Gestalt die Aufmerksamkeit erregt, so ist er überzeugt, keinen gewöhnlichen Stein vor sich zu haben, sondern einen *mana*-Träger. Er schreitet zur Prüfung. Er legt ihn z. B. an den Fuß eines Baumes, mit dessen Frucht der Stein eine gewisse Ähnlichkeit besitzt, oder er vergräbt ihn im Boden, wenn er seinen Garten bepflanzt. Ein überreicher Ertrag des Gartens oder Baumes beweist alsdann, daß er recht geurteilt hatte: „der Stein ist *mana*", denn er hat jene übernatürliche Kraft in sich. Er ist als Inhaber dieser Macht ein Vehikel, das auch anderen Steinen *mana* übermitteln kann.

Codrington sagt, daß auch gewisse Wortgefüge, sonderlich in Versform, also Zauberlieder, *mana* genannt werden; jedoch ist nach seinen wiederholten Angaben diese Kraft, wenn schon an sich unpersönlich, „immer mit irgendeiner Person verbunden, die sie leitet".[2]) Dämonen, Totengeister ganz allgemein besitzen sie, desgleichen einige lebende Menschen. Stellt sich heraus, daß ein Stein diese übernatürliche Kraft besitzt, so ist der Grund dafür, daß sich ein Geist mit dem Stein verbunden und ihm *mana* mitgeteilt hat; und der Knochen einer Leiche enthält *mana*, weil der Totengeist auch in dem Knochen ist. Ein Mensch kann in sich selbst *mana* enthalten in-

[1]) Briefliche Mitteilungen Codringtons, zuerst veröffentlicht von Max Müller in seinen Hibbertvorlesungen „Über den Ursprung und die Entwicklung der Religion" (Deutsch 1880), S. 59 f.; dann von Codrington selbst wieder aufgenommen in seinem Werke „*The Melanesians*" (1891), p. 118, Anm.

[2]) Codrington, l. c., p. 119, p. 200 sq.

folge einer engen Verbindung mit einem Dämon oder einem guten Geist, und er kann das *mana* zu dem ihm erwünschten Erfolg dirigieren. Ein Lied wird dadurch machtvoll, daß der in den Worten ausgedrückte Name eines Geistes die Kraft hineinbringt. Jeder offensichtliche Erfolg einer Person gilt als Beweis der *mana*-Inhaberschaft. Diese Auffassung vom *mana* hängt natürlich zusammen „mit dem Begriffe der Eingeborenen von dem Wesen jener Kraft als einer übernatürlichen". Es ist nicht die physische oder intellektuelle Kraft einer Person selbst, die ihre großen Erfolge bedingt, sondern die Anwesenheit von *mana*, das der Krieger oder der Arzt vielleicht durch einen amulettartig um den Hals gehängten Stein besitzen oder durch ein im Gürtel getragenes Blätterbüschel oder durch bestimmte Worte, mit denen man den übernatürlichen Beistand an seine Seite bringt. Vermehren sich einem Menschen seine Schweine außerordentlich oder gedeiht sein Garten sehr gut, so sind nicht sein Fleiß und seine Sorgfalt der Grund hierfür, sondern der Besitz eines mit besonderem, auf Schweine oder Yams wirkenden *mana* erfüllten Steines. Selbstverständlich wissen die Leute, daß Yam auf natürliche Weise wächst, wenn es gepflanzt wird; lediglich das ausgiebigere Wachtum ist die Folge des *mana*.

Nach dieser Schilderung, die sich strenge an Codrington gehalten hat, scheint es, daß das *mana* nur in inkorporiertem Zustande angenommen wird. Nur von Dingen, Tieren, Menschen, Geistern, in denen es wohnt, kann man es gewinnen. Will jemand an dem *mana*-Stein eines Freundes partizipieren, so kann er gegen Bezahlung einen anderen Stein neben jenen erprobten legen, damit von dem *mana*-Steine wie von einem Magneten die Kraft auf ihn übergehe; und *mana*-haltige Personen verdingen sich vielfach als wertvolle Arbeiter. Zur Pflanzung eines Pfefferbaumes nimmt man auf Samoa einen Mann, der im Rufe steht, besonders reichliches *mana* zu besitzen, und selbst zur Bestellung eines Yamfeldes mietet man gern einen solchen Mann, weil die von ihm besorgten Felder stets gutes Wachstum haben.[1])

[1]) G. Brown, *Melanesians and Polynesians* (1910), p. 424.

Gewöhnlich jedoch scheint man sich das *mana* durch die Vermittlung von Dämonen und Totengeistern zu beschaffen, denen Gebete und Opfer dargebracht werden. Religiöse Akte werden wir diese Riten nicht im eigentlichen Sinne nennen dürfen, da sie viel zu sehr auf magische Wirkungen berechnet sind, wie ja überhaupt schon aus der bisherigen Darstellung hervorging, daß die *mana*-Vorstellung engstens mit den Zaubervorstellungen verschmolzen ist. Das *mana* ist eben „jene unsichtbare Macht, von der die Eingeborenen glauben, daß sie alle solche Wirkungen verursacht, welche ihre Auffassung von dem gewöhnlichen Laufe der Natur übersteigen, und daß sie sich in Geistwesen aufhält, sei es in dem geistigen Teil eines lebenden Menschen oder in Totengeistern, wobei man annimmt, daß es in ihren Namen sitzt[1]) und in verschiedenen Dingen, die zu ihnen gehören, wie etwa Steinen, Schlangen, kurz und gut in Gegenständen aller Art".[2]) Dieses *mana* ist „die aktive Kraft in allem, was sie tun und was sie in weißer oder schwarzer Magie geschehend glauben. Mittels seiner sind Menschen imstande, die Kräfte der Natur zu beherrschen und zu lenken, Regen oder Sonnenschein, Wind oder ruhige Luft zu machen, Krankheit zu erzeugen oder zu beseitigen, zu erkennen, was fern nach Zeit und Raum ist, Wohlstand und Gedeihen wie Seuchen und Fluch zu bringen."

Um den Begriff des *mana* als einen einheitlichen oder gar um seine ursprüngliche Bedeutung wird man sich, zurzeit wenigstens, vergeblich bemühen, und zum mindesten ist es sehr voreilig, mittels seiner auf den Urtypus der Religion deshalb zurückgehen zu wollen, weil es die Idee des Übernatürlichen auf eine sehr einfache Weise zum Ausdruck bringt. Unser

---

[1]) . . . . being imparted by them to their names and to varions things that belong to them, such as stones, snakes, and indeed objects of all sorts. — Offenbar hatte Codrington die Ansicht vorgefunden, daß der Name eines Totengeistes das *mana* festhält. Das ist ein interessanter Fall des magischen Namen-Glaubens, der ja durch die Kulturen beharrt in der Form, daß man einem Kinde den Namen eines großen Menschen gibt in der mehr oder weniger festen Überzeugung, es gewinne dadurch an seiner Größe Anteil.

[2]) Cordington, l. c., p. 191.

gegenwärtiges Wissen über die Anwendung des *mana*-Begriffes gestattet schwerlich, zwischen den beiden Möglichkeiten, die sich aus der Unbestimmtheit des Begriffes und seiner Verwendung einstellen, mit sicherem Griffe so zu entscheiden, daß wir sagen könnten, ob es sich hier um den Ausgangspunkt einer begrifflichen Erkenntnis des Übernatürlichen handelt oder um die Abschwächung einer voraufgegangenen konkreteren Fassung dieses Begriffes. Den einen erscheint das *mana* als der erste Ansatz begrifflicher Fixierung von etwas über die Natur Hinausragendem, während auch die Annahme der Verblassung und Herabminderung einer schon höher gearteten Anschauung hinlänglich gestützt werden kann. F. Max Müller, der sich zu der zweiten Ansicht stellt, idealisiert jedenfalls die mit dem Begriff *mana* bezeichneten Vorstellungen zu sehr, wenn er sagt: „Dieses *mana* ist einer von den frühesten, unbeholfensten Ausdrücken für das, was die Wahrnehmung des Unendlichen oder Überendlichen in seinen ersten Stufen gewesen sein mag, obwohl selbst dies *mana* der Melanesier schon deutliche Spuren von Entwicklung und Verfall bemerken läßt.“[1]) Müller hat mit seinem Hinweis auf möglicherweise stattgefundenen Verfall der *mana*-Vorstellung gewiß recht. Allein in der praktischen und gedanklichen Verwendung erreicht der *mana*-Begriff keineswegs die Bedeutung des Unendlichen, auch nicht approximativ. So wie er der Eigentümlichkeit des Persönlichen geradezu entgegengesetzt ist und wie er nie ohne weiteres mit dem Prädikat „göttlich“ umschrieben werden kann, so handelt es sich in diesem Begriffe auch gar nicht um eine Allkraft oder um eine Wirkungsweise, die die endliche Erscheinung an sich zur Folge haben könnte. Vielmehr wird es nur in dem Außergewöhnlichen erkannt und vorgestellt, während das gewöhnliche Geschehen und alle regelmäßigen bzw. von jenen Menschen als regelmäßig aufgefaßten Naturprozesse sowie auch alles menschliche Tun und Leben im allgemeinen zu diesem *mana* in keiner Beziehung stehen. Der Baum trägt seine Früchte ohne die Wirksamkeit

[1]) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (1880), S. 60.

des *mana* und wächst ohne diesen Einfluß, wie Codrington mit Nachdruck hervorhebt. Das *mana* soll bloß ein schnelleres und stärkeres Wachsen der Yamknolle oder eine reichlichere Zahl von Baumfrüchten hervorrufen.

Freilich hat das Wort *mana*, das sowohl Substantiv wie Adjektiv sein kann, einen weiten Spielraum. Der Lexikograph der polynesischen Dialekte E. Tregear trägt demselben durch die Definition Rechnung: „Übernatürliche Macht, göttliche Autorität, im Besitz von Eigenschaften, die gewöhnliche Personen oder Dinge nicht besitzen." Und wie die weiteren Beispiele aus anderen Sprachgebieten zeigen[1]), ist der psychologische Ansatzpunkt des Begriffes das Staunen oder der Schauder vor etwas Außergewöhnlichem, das mit besonderer Wucht in die Lebenserfahrung eingreift. Nathan Söderblom sagt richtig: „Der Ursprung scheint die individualpsychologische Reaktion gegen das Erstaunen- oder Furchterregende, Ungewöhnliche und Unheimliche zu sein."[2]) Wenn Marett den Begriff *mana* mit „übernatürlich" oder „das Übernatürliche" wiedergeben will, so muß dabei natürlich beachtet werden, daß die eingeborenen Melanesier, denen ein Wort für „Natur" fehlt, auch keines für „übernatürlich" besitzen. In der Psyche der Leute besagt es lediglich das Unerklärliche, das in einer wunderbaren Kraftwirkung in die Erscheinung tritt. Das drückt auch Marett in seiner summarischen Formulierung deutlich aus, indem er vorschlägt, unter *mana* zu verstehen „eine allgemeine Kategorie zur Bezeichnung der positiven Seite des Übernatürlichen oder Heiligen

---

[1]) In der Maorisprache heißt ein hölzernes Schwert, das wundervolle Erfolge gehabt, *mana*; im Samoanischen ein Vater, der einen Fluch über sein ungehorsames Kind gesprochen hat; im Hawaiischen die Gottheiten oder auch ein Toter, der durch seinen Tod einem Idol besondere Wirksamkeit gab; in der Tongasprache jeder Wundertätige und Zauberer; in der Mangarewesprache ein magischer Stock, den man vom Großvater überkommen hat, oder auch die Wahrsagerei gemeinhin. Diese Angaben aus Tregear nach Marett, *Threshold of Religion*[2], p. 106. (Das Werk Tregears selbst war mir nicht zugänglich.)

[2]) Nathan Söderblom, Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen, in „Archiv für Religionswissenschaft" XVII (1914), S. 4.

oder wie immer wir jene Klasse von wunderbaren Begebenheiten nennen wollen, die für die konkrete Erfahrung des Wilden von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge merklich unterschieden ist".[1]) Marett stellt dem *mana* als der positiven Seite des „Übernatürlichen" das *tabu* als die negative Seite gegenüber. Ist *tabu* das nicht leicht Nahbare, so ist *mana* das von einer über die gewöhnliche hinausliegenden Kraft Durchdrungene.

Wir bleiben daher beim Begriffe *mana* ähnlich wie bei dem des *tabu* in der Annahme einer außerordentlichen oder außergewöhnlichen Kraft stehen, die in Dingen oder Wesen und den mit diesen vor sich gehenden Begebenheiten sich gelegentlich, aber im allgemeinen ohne Ordnung und Regel manifestiert. Wie die moralische Qualität vollständig fehlt und *mana* sowohl wie *tabu* etwas moralisch Indifferentes darstellen — was Marett besonders stark hervorhebt[2]) —, so fehlt auch das Prädikat der Regelmäßigkeit. Die Manifestation jener außerordentlichen Kraft ist willkürlich, wenn schon sie, nachdem sie sich einmal als anwesend und mitgeteilt erwiesen hat, nach dem Glauben der Leute zu bestimmten Zwecken dirigiert und ordnungsmäßig benutzt werden kann. Diese Benutzung jedoch weist uns oft ins Gebiet der magischen Anschauungen. Die von Codrington und Tregear angegebenen Beispiele lassen kaum eine wesentlich andere Auffassung für die Praxis erkennen als die, wonach das *mana* zum Mittel für in der Regel einfache, magische Prozeduren in Betracht kommt. Denn auch die Wahrsagerei gehört dieser Sphäre an.

Aber nichtsdestoweniger ist eine andere Auffassung mit jener verbunden, die, wenn schon sie immer wieder ins Magische umgebogen wird, doch in eine andere Richtung weist. Freilich kommt es auch dabei nicht zur Bedeutung des Seelischen, wie Marett nahe legen möchte. Nämlich bei der Anwendung auf den Menschen ändert sich die Bedeutung von *mana* entsprechend diesem seinem Medium, indem die hohe Begabung einer Persönlichkeit oder ihr ein großes Ansehen einflößendes

[1]) Marett, *Threshold of Religion*, p. 99.
[2]) *Threshold etc.*, p. 114.

Gebaren und ihre wie immer begründete autoritäre Stellung auf die Begabung oder Durchdringung mit *mana* zurückgeführt wird. Marett schließt: „Es kommt gelegentlich der Bedeutung Seele nahe, da es innewohnende psychische Kraft ausdrücken kann."[1]) In Wirklichkeit erfahren wir nichts weiter, als daß das *mana* von irgendeinem Dämon oder einem Totengeist — von denen ja nach Codrington das *mana* stets ausgeht, wenn es in den Menschen gelangt — in den Menschen wie eine reale, aber unsichtbare Substanz eingeführt wird. Es ist etwas wie ein organisches Fluidum, das sich in der Natur als Steigerung der Naturkraft, im Menschen als Steigerung des psychischen Lebens oder auch als Steigerung der Lebensenergie zur Geltung bringt. Es ist dabei nicht mit der Seele zu identifizieren, nimmt jedoch in ihr seinen Sitz.

Durchaus konsequent ist demnach die weitere Schilderung Codringtons. Ein Ding, in dem *mana* sitzt, und ein Geist, der seinem Wesen nach *mana* besitzt, können selbst *mana* genannt werden. Sie sind *mana*, während ein Mensch immer nur *mana* hat.[2]) Ein lebloses Objekt wird daher ganz ebenso wie ein Geist als ein selbständiger Träger des *mana* angesehen, von dem es ohne weiteres einem anderen Dinge zugeeignet werden kann. Ein Mensch bekommt folgerechterweise sein *mana* nicht von einem Dinge, das *mana* ist, sondern von einem Geiste, der *mana* ist und das *mana* in ihn hineinlegt oder ihn „inspiriert". Codrington hat stellenweise hierfür das Verbum *manag* angetroffen, das geradezu mit „inspirieren" übersetzt werden darf. Die Inspiration durch einen bestimmten Geist hat zur Folge, daß der betreffende Mensch die Zukunft überschaut und verborgene Dinge enträtseln kann.[3])

---

[1]) *Threshold etc.*, p. 100.

[2]) Codrington, l. c., p. 119, Anm.

[3]) Codrington, l. c., p. 210. — Fälschlich gibt Marett (*Threshold etc.*, p. 116) an, der also Inspirierte wisse sich nach Codrington von einem Geiste selbst bewohnt und fühle sich nunmehr als zwei Personen oder als eine Doppelperson. Codrington berichtet über ein solches Besessenheits- und Zweiheitsbewußtsein nur im Zusammenhang mit einem Glauben der Banksinsulaner an spezielle Geister, die den bestimmten Namen *Nopitu* führen, die aber den Menschen nicht inspirieren, sondern selbst in den Menschen hineingehen, dadurch jedoch sich so unmittelbar mit der Person ver-

Wenn nun aber auch Tregear angibt, daß die Weiterbildung *manawa* „Herz, Gewissen, den inneren Menschen, Seele" bedeutet und *mana* selbst „Intelligenz, Charakter, Energie, Geist" bedeuten kann, so ist doch *mana* niemals einfach gleich der „Seele" des Menschen, kommt auch diesem Begriffe nicht „nahe", und man muß sich wohl hüten, ihm den Begriff des Seelischen in irgendwelchem Sinne zu substituieren. *Mana* ist nichts weiter als die eine vorhandene Fähigkeit erhöhende Energie, eine Energie, die ruhend oder potentiell sein und in Aktivität übergeführt werden kann. Die Unterscheidung von Seele und allem, was seelisch im eigentlichen Sinne genannt werden mag, geht deutlich aus Codringtons betreffenden Ausführungen hervor. Die Seele des Menschen ist sein geistiges Sein, das nach dem Tode fortlebt und zu einem Totengeist wird. „Es überrascht nicht", sagt Codrington, „daß dasselbe Wort, welches für Geist gebraucht wird, auch zur Beschreibung der Seele eines Menschen gebraucht wird." „Die Seele eines lebenden Menschen ist in Florida ein *tarunga*, ein individueller, nicht körperlicher, abtrennbarer, wenn auch tatsächlich während des Lebens nicht oft vom Körper getrennter Geist. So ist ein Geist wie ein *vigona* (die niedrigste Vorstellungsform von Geistern auf den Banksinseln und den Neu-Hebriden, Geister, die sich mit niederen Tieren oder sonderlich mit Steinen verbinden) ein *tarunga*, obwohl die Leute nicht sehr bereit sind, die Existenz eines solchen *tarunga* anzuerkennen. Während des Lebens eines Menschen geht sein *tarunga* im Traum aus ihm heraus und kehrt in ihn zurück; beim Sterben verläßt der *tarunga* endgültig den Leib; der Leichnam ist einfach ein toter Mensch (*tinoni mate*); die abgetrennte Seele ist nicht *tarunga*, ein *spirit*, sondern *tindalo*, ein Totengeist. Aber *tarunga* ist nicht in höherem Grade gleichbedeutend mit Seele als ein Geist mit

binden, daß diese letztere auch *Nopitu* genannt werden kann (Codrington, p. 153). Das ist also eine ganz andere Vorstellung als die von den *mana*-Geistern. Das von diesen letzteren den Menschen mitgeteilte *mana* hebt die seelischen Fähigkeiten des Menschen oder auch seine physische Energie. Marett verfällt in den Fehler, die mannigfachen Anschauungen, die über jene breite Inselwelt verteilt sind, in ein einheitliches System komprimieren zu wollen.

Seele gleichbedeutend ist; eine Seele ist ein *tarunga*, und es gibt für sie keinen anderen Namen. Schweine haben *tarunga*; wenn jemand ein Schwein verkauft, behält er seinen *tarunga* in einem Dracänablatt zurück, das er in seinem Hause aufhängt; so verliert er nichts weiter als die fleischlichen Akzidenzien des Schweines, während ihr *tarunga* bleibt und darauf wartet, irgend ein Schwein, dessen Geburt bevorsteht, zu beleben. Ein Schwein gilt als ein Tier von Rang, ein individuell geartetes Wesen und hat als solches einen *tarunga*; Yams und ähnliche Dinge haben keinen. Darf man also wohl sagen, ein Mensch und ein Schwein wären gleich hinsichtlich des *tarunga*, jeder von beiden habe eine Seele? „Der Eingeborene, dem diese Frage verstandesmäßig vorgelegt wird, wird lachen; so was kann nicht sein; wenn ein Mensch stirbt, wird eben sein *tarunga* ein *tindalo*, ein Geist, und wer hätte je gehört vom *tindalo* eines Schweines?“[1])

Die Seele des Menschen hat sonach ganz denselben Existenzialwert wie ein körperloser Geist, der von Haus aus Geist ist. Auch die *vui*, die dämonischen Wesen der Banksinsulaner, sind nach Codrington so ganz dasselbe wie die menschliche Seele, daß das Wort *vui* auch die Seele bedeuten kann. Nach dem Tode bilden „die Seelen der gewöhnlichen Menschen die gewöhnlichen Herden der Geister, *nobodies* vor wie nach dem Tode“; nur wenn einer bei Lebzeiten *mana* besaß, genießt sein Totengeist Verehrung.[2]) Dies letztere darf aber nimmermehr dahin verstanden werden, daß das *mana* selbst irgendwelche Verehrung genösse, sondern die Reflexion, daß ein solcher Mensch, dessen Geist um seiner besonderen Bedeutung willen in dem Andenken der Leute verehrungswürdig erscheint, *mana* besessen hat, ist letztlich für die Tatsache der ihm gezollten Verehrung von geringerem Werte. Nicht sein *mana* wird verehrt, sondern er selbst. Es handelt sich dabei in der Regel um einen Häuptling, der Krankheitsdämonen austreiben konnte und eine gewaltige Redegabe betätigte.

Entspricht das nun auch, wie Marett sagt, der nicht un-

[1]) Codrington, l. c., p. 248 f.
[2]) Codrington, l. c., p. 125.

gewöhnlichen Redewendung, mittels derer man unter uns von einem „göttlichen Menschen" redet, so ist doch auch hier im allgemeinen die *mana*-Formel schon ziemlich abgegriffen. Es kann daher sehr irreführen, wenn man hier „rudimentäre oder protoplasmische Typen der religiösen Erfahrung" finden will. *Mana* als von Geistern verwaltete Kraft kann durch den Willen dieser Geister mitgeteilt werden und bewirkt somit eine durch Willenseinfluß eingeleitete Stärkung der individuellen Kräfte des Menschen. Aber das im Steine residierende *mana*, das vom Stein rein mechanisch durch Berührung auf andere Objekte übergeht, wird anscheinend nicht verwaltet, sondern ist bloß lokal eingeschlossen. Der Stein ist die Behausung des *mana*, das jedoch auch seinerseits auf keine Weise persönlich oder willentlich gedacht ist. Daß Steine einen besonderen Vorrang unter den *mana*-haltigen Dingen einnehmen, beruht zum Teil gewiß auf der nicht unbeträchtlichen Bedeutung, welche die Steine in der magischen Praxis haben, zum Teil vielleicht auch darauf, daß die niederen Geister gern mit Steinen und nebenhin erst mit Schlangen und anderem Getier in Verbindung gebracht werden. Es kann sich auch beim Stein-*mana* um eine Verblassung des Gedankens handeln, daß Geister das *mana* verwalten oder *mana* sind, eine Verblassung, die in mancher psychischen Verschiebung ihre Ursache haben mag, jedoch schon durch den alleinigen Einfluß der sich vordrängenden magischen Anschauung genügend erklärt werden kann. Denn die Magie ist es, die das persönliche Moment hartnäckig ausschaltet und durch das Unpersönliche ersetzt. Das *mana* selbst aber war allen seinen Qualitäten zufolge niemals persönlich gedacht, geschweige denn etwas Göttliches. Seinem Wesen und seiner Wirkung nach ist es eine Energie, die für unsere Betrachtung in die Sphäre der gesteigerten natürlichen Kräfte gehört und nur insofern übernatürlich ist, als sie über das Maß des gewöhnlichen natürlichen Geschehens hinausführt. Nicht eine qualitative Verschiedenheit vom gewöhnlichen Geschehen und Sein liegt genau besehen in dem *mana* vor, sondern bloß eine quantitative Verschiedenheit.

Nun wird jedoch die Idee des *mana* mit der Idee des Göttlichen kombiniert, insofern Geister und Dämonen seine Vehikel und Spender sind. Codrington hatte es, wie wir sahen, als die Eigenart der „melanesischen Religion" bezeichnet, daß man *mana* für sich zu bekommen sucht. Marett findet in der „*tabu-mana*-Formel" die „Minimaldefinition der Religion". Haben wir es hier in der Tat mit einem Minimum von Religion zu tun? Wenn unter dem Minimum etwas verstanden wird, das nur eben noch einen dürftigen Schimmer des Religiösen enthält, so darf die Frage bejaht werden. Ob dieser schwache Schimmer noch oder schon vorhanden ist, kann dabei unentschieden bleiben, und vielleicht hat auch Marett die Zusammenstellung von „rudimentär oder protoplasmisch" an dieser Stelle so gemeint, daß die Entscheidung darüber jetzt noch aussteht, ob die *mana*-Vorstellung eine ganz zurückgeschraubte und auf das Minimum reduzierte Religionsanschauung bedeute oder eine erst im Keimen begriffene. Ganz deutlich ist diese Reserve allerdings nicht ausgesprochen. Denn wenn er die *mana*-Vorstellung auch eine „rudimentäre Philosophie des Wilden" nennt, so denkt er hierbei offenbar an die ersten, dürftigsten, rohen Anfänge einer Philosophie und nimmt das Wort „rudimentär" hier nicht in dem von der Biologie festgelegten Sinn des Reduzierten oder Verkümmerten.

Jedenfalls müssen wir bei der Frage nach dem Minimalgehalt von Religion, der vielleicht in der *mana*-Vorstellung zu erkennen ist, unentschieden lassen, ob dieses Minimum eine rudimentär gewordene oder eine embryonale Religion zu bedeuten habe. Für jetzt suchen wir nur festzustellen, ob überhaupt so etwas wie Religion in diesem *mana*-Glauben vorliege.

Den Anstoß zur Bildung der *mana*-Idee hat gewiß nicht irgendwelche dunkle Idee des „Unendlichen" gegeben. Hätte Müller mit dieser seiner Annahme recht, dann wäre freilich kaum ein Zweifel daran möglich, daß in der *mana*-Idee wirkliche Religion vorliegt. Denn das Unendliche, das mit dem Worte *mana* bezeichnet wäre, könnte nicht ohne eine Regung

der Ehrfurcht und ohne einen Ansatz von religiöser Scheu gedacht werden. Allein die Aussagen der Gewährsmänner berechtigen uns zu der Behauptung, daß der Anlaß der *mana*-Idee in dem Staunen oder der Furcht vor etwas Außerordentlichem erblickt werden darf, das in einzelnen Begebenheiten wahrgenommen wird. Indem die einzelnen Begebenheiten dieser Art auf dieselbe oder auf ähnliche Weise wiederkehren, entsteht die Idee einer in eben dieser Richtung betätigten Kraft. Daß diese Kraft heute von den Melanesiern immer in der Verwahrung und Obhut von Geistern geglaubt wird, kann nicht zu dem Schlusse berechtigen, das *mana* sei immer in Abhängigkeit von Geistern erkannt oder gedacht worden.

Es ist augenscheinlich durch eine einseitige Beobachtung bedingt, wenn Codrington zu finden meinte, daß das *mana* nur durch die Güte von Dämonen einer menschlichen Person zugeeignet werden könne. Andere Beobachter haben einen anderen Eindruck erhalten. Es ist ein Verdienst von F. R. Lehmann, daß er diesen Punkt eingehend untersucht hat, wobei er zur völligen Zurückweisung der Auffassung Codringtons gelangt ist. Geht doch das *mana* von Sachen unmittelbar auf den Besitzer derselben über, und ist doch ein Ding-*mana* vielfach nur dann wirksam, wenn die geeignete *mana*-Person das Ding handhabt. Das *mana* des Häuptlings wird z. B. durch Besitzergreifung eines Landstriches um neues *mana*, um das *mana* eben dieses Landes, das auf ihn übergeht, vermehrt. Auch steht einem Menschen *mana* ohne weiteres durch einen *mana*-Gegenstand, der zu seinem Eigentum gehört, zur Verfügung. So besitzt der Maori selbst *mana* in seinem ererbten großen Stabe. Deshalb kommen die Maori zu ihren Beratungen mit ihren Stäben.

Der Glaube an dieses Ding-*mana* ist weit über die Grenzen jenes Inselgebietes hinaus bekannt; ja man darf ihm weltweite Verbreitung zusprechen. In meiner „Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte" habe ich im vollen Bewußtsein, hiermit keinen ganz sachgemäßen Ausdruck zu prägen, sondern mich lediglich der gebräuchlichen Art von Terminologie

auch durch diese Wortprägung anzuschließen, von Chrematomorphismus gesprochen, um die weitverbreitete, in allen Zonen anzutreffende Anschauung zu bezeichnen, daß das irgendwie in seiner Wirkung erfahrene Ganzandere, das übersinnlich Energetische an bestimmte Gegenstände gebunden sei, wie z. B. an Steine oder Stäbe. Der Stab des Moses, der, emporgereckt, den Sieg über die Amalekiter bewirkte, war ein solcher *mana*-Stab. Für weitere Beispiele aus dem Umkreise dieser manaistischen Anschauung verweise ich auf das betreffende Kapitel meiner „Einführung", II, 4: Der Chrematomorphismus, S. 20 ff.

Hier trage ich aus Lehmann die auch bei den Maori vorhandene Idee vom Lebensbaum des Individuums nach. Sie wird mit einer mythischen Erzählung ausgestattet, die sich wie die Rituslegende für die Zeremonie der Kindesweihe ausnimmt. Der Gott Tu-mata-nenga pflanzte in Hawaiki auf einem Erdaltar zwei Bäume, einen Baum des Lebens und einen Baum des Todes. Die Maori vollziehen nun die Tohi-Zeremonie, durch welche das eben geborene Kind zum Lebensbaum in Beziehung gesetzt werden soll und wobei ein solcher Baum für es gepflanzt wird. Niemand, der religiöse Traditionen geschichtlich zu verstehen weiß, wird auf die Annahme verfallen, daß der Glaube an den persönlichen Gott Tu-mata-nenga die Voraussetzung dieses Glaubens an den *mana*-haltigen Lebensbaum sei. Der letztere Glaube besteht ganz unabhängig von dem Gottesglauben und ist erst nachträglich zu diesem in Beziehung gesetzt worden. Daß das Leben eines Menschen, i. e. seine Lebenskraft, mit irgendeines anderen Dinges Bestand wesenhaft verknüpft ist und von diesem seinen Bestand empfängt, ist, wo immer diese Kraft mit einer Dämonen- oder Gottesvorstellung verbunden wird, die frühere und von dieser letzteren unabhängige Vorstellung.

Der Gürtel eines melanesischen Häuptlings ist voll *mana*; wenn er ihn irgendwo hinlegte, so brachten alle Leute Nahrungsmittel dorthin, um dem Häuptlings-*mana* ihre Verehrung zu bezeigen. Gerade der Gürtel ist oft ein *mana*-Objekt und wird noch in spät entwickelter Religion mit Ehrfurcht be-

trachtet. Der Gürtel, der den Mysten der Kabirengemeinschaft übergeben wurde, feite sie gegen Seegefahren; und das Person-*mana* war den Griechen gleichfalls nicht unbekannt (Homer bezeugt es in seinem „heiligen μένος des Alkinoos").

Es ist schwer zu sagen, ob die Vorstellung von einem selbständig existierenden, von jedem Substrat gelösten *mana* vorhanden sei. Durchschlagende Gründe dafür scheinen nicht gegeben. Es gibt *mana*-Instrumente und *mana*-Wesen; immer ist *mana* Bezeichnung für einen außerordentlichen Erfolg bzw. die diesem Erfolg zugrunde liegende Energie. Daß auch auf melanesischem Gebiete dabei immer an Übermittlung des *mana* durch ein Geistwesen gedacht wäre, falls das *mana* sich bei einem Menschen vorfindet, ist wenig wahrscheinlich. Lehmann erwähnt unter anderem den Akt, durch welchen ein Priester sein *mana* auf seinen Sohn überträgt. Der Sohn beißt in die große Zehe des linken väterlichen Fußes, dann fasten beide acht Tage lang, und der Vater bringt dem Sohne alle Gebete und alles, was er im Totenreich gelernt hat, bei. Entscheidender aber ist, daß das *mana* eines Menschen stärker ist als dasjenige der Dämonen, ja daß „selbst die Götter immer der Größe des *mana* unterworfen sind, das in dem sie Anrufenden ist".[1])

Die der *mana*-Vorstellung zugrunde liegende psychische Regung des Staunens oder der Furcht ist von den Triebkräften der Magie wesentlich verschieden. Die Magie entspringt, wie wir sahen, aus den Wünschen, und die magische Handlung ist die Objektivation des Wunsches bzw. der Versuch einer solchen Objektivation. Die so selbständig entstandene Magie mag noch so oft mit religiösen Vorstellungen und Riten verbunden worden sein, sie ist von diesen grundsätzlich verschieden. Und die Religion mag sich noch so oft darin gefallen, das Göttliche wie ein magisches Instrument zur Befriedigung von Wünschen zu benützen, sie ist und bleibt dennoch in ihrem Wesen etwas anderes. Die in der *mana*-Vorstellung zu-

[1]) Lehmann, Mana, S. 54. — Für das rechte Verständnis dieser Unterordnung der Götter unter das *mana* des Menschen vgl. meine „Einführung", Kap. 15, § 2 und 3, S. 74—78.

tage tretende psychische Regung liegt in mancher Hinsicht augenscheinlich auf einer Linie mit der Religion. Freilich kommt es durchaus auf die psychische Disposition an, ob in der weiteren Benutzung dieser Vorstellung mit magischer oder religiöser Anschauung auf jene der Erfahrung sich darbietenden „Wunder" reagiert wird. Benutzt der Mensch diese erkannte fremde Machtsphäre lediglich, um sie seinen egoistischen Zwecken dienstbar zu machen, sie sich unterzuordnen und in seinen Vorteil zu zwingen, dann finden wir die *mana*-Idee in dem ethnologischen Material als einen Teil der Zauberbräuche; dann kann es den Anschein haben, die *mana*-Idee sei lediglich magischen Ursprungs. Sieht hingegen der Mensch jene staunenerregenden Gewalten als solche an, denen er sich beugen muß und die über ihn selbst eine Gewalt ausüben, dann haben wir jenes „Minimum von Religion" vor uns, das Marett konstatiert; alsdann kann die *mana*-Idee als eine ursprünglich religiöse erscheinen.

Nun ist die *mana*-Idee in erster Linie zweifellos magisch verwertet. Das *mana* macht auf den ersten Blick den Eindruck einer Zauberkraft. Der Südseeinsulaner macht sich das *mana* dienstbar, um es auf magische Weise in die gewöhnlichen Lebensinteressen einzuspannen und besonderen Erfolg dadurch zu erzielen. Andererseits ist aus dem Gegensatz, den das *mana* durchwegs zu den gewöhnlichen natürlichen Kräften und Begebenheiten einhält, ersichtlich, daß sein Begriff den vom Menschenwillen und vom menschlichen Wunsche an und für sich unabhängigen Kräftebereich bedeutet. Gerade deswegen ist sein Ursprungsort im einzelnen Falle in die den Menschen überlegene Sphäre der Geistwesen verlegt. In der Vorstellung von dem Aufenthalt des *mana* in den Geistern hat sich jener religiöse Anteil an der Prägung der *mana*-Idee zu retten gesucht, der nicht zur Durchbildung in spezifisch religiösen Vorstellungen gelangt ist. Hier kommt jene andere Bedeutung zur Geltung, in welcher der Ursprung der *mana*-Idee als der Idee des nicht nur Staunen hervorrufenden, sondern auch Scheu und Ehrfurcht einflößenden „Übernatürlichen" oder „Übersinnlichen" erkennbar ist, das vielleicht

schon in dieser Allgemeinheit begriffen wurde, ehe die Vorstellungen von Geistwesen dämonischer Art gebildet wurden.

3. Die Idee des Unsinnlichen bei den Indianern.

Durch den wahrscheinlichen Ursprung aus einer psychischen Erregung, die aus Verwunderung, Furcht, Scheu und Ehrfurcht gemischt ist, sind diejenigen Anschauungen, welche von den Indianern Nordamerikas her bekannt geworden sind, der *mana*-Vorstellung sehr ähnlich. Auch das *wakonda* (*wakanda*) der Sioux oder Dakota wird als eine Macht angesehen, die sich in verschiedenen Naturgegenständen, in Himmelskörpern, Pflanzen, Tieren und Menschen aufhalten und manifestieren kann. Ähnlich wie *mana* dient auch das Wort *wakonda* zur Bezeichnung desjenigen Gegenstandes selbst, der das *wakonda* in hervorragendem Maße besitzt; mit dem Unterschiede jedoch, daß *wakonda* auch den betreffenden Menschen, in dem *wakonda* wohnt, bezeichnet; und dementsprechend ist uns auch nicht überliefert, daß *wakonda* ebenso wie das *mana* nur von Geistern auf Gegenstände und Personen übertragen werden kann. Immerhin ist die Vorstellung eine der *mana*-Idee ganz ähnliche, die auch dadurch nicht wesentlich geändert wird, daß von den Indianern auch deren mythische Gestalten wegen ihrer gewaltigen Kraft als *wakonda* bezeichnet werden. Alice Fletcher, die in der amerikanischen Gesellschaft für den Fortschritt der Wissenschaft darüber berichtet, definierte *wakonda* als eine mysteriöse Kraft, die nicht außerhalb der Natur anzunehmen sei, sondern als in der Natur waltende Macht alles belebt und bewegt, wohl aber mit Willen ausgestattet ist und „größere Kräfte als der Mensch" besitzt.[1])

Nicht immer erscheint das *wakonda* in der Art, daß es mittels eines Ausdruckes des Willens interpretiert werden muß

[1]) A. Fletcher, *The Emblematic use of the tree in the Dacotan Group.* In: *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science for the forty-fifth Meeting held at Buffalo* 1896, p. 194. — In F. W. Hodges *Handbook of American Indians* nennt A. Fletcher als diejenigen Stämme der Siouxfamilie, bei denen der Gebrauch von *wakonda* nachgewiesen ist, die Omaha, Ponka, Osage, Quapaw, Kansa, Missouri, Jowa.

wie in der eben wiedergegebenen Definition. Das Wort wird auch wie das entsprechende melanesische für etwas Machtvolles gebraucht, das sich in mancherlei Objekten der Natur und in belebten Wesen aufhalten kann, indem es diesen eine besondere Wirksamkeit verleiht. McGee will den Terminus vorzugsweise in vager, allgemeiner Bedeutung für „Macht, heilig, alt, Größe, belebt, unsterblich" nehmen oder mit „Mysterium" wiedergeben. Er weiß jedoch auch davon, daß der Ausdruck „weiterhin auf mythische Ungeheuer der Erde, der Luft und des Wassers angewendet wird", ja daß „die Schöpfung und Regierung der Welt und der Dinge dem *wakonda* zugeschrieben werden, geradeso, wie bei den Algonkinstämmen dem *manitu* Allmacht zugeschrieben wurde". A. Fletcher begnügt sich zunächst mit dem allgemeinen Wortbegriff, indem sie in Anlehnung an Riggs' *Dakota Dictionary* (1890) die Bedeutungen „geistig, heilig, geweiht, wunderbar, unfaßlich, mysteriös" aufzählt.[1])

Achten wir auf die Verwendung des Wortes, so scheint, nach den geläufigsten Verwendungen zu schließen, die Idee des *wakonda* ähnlich dem Begriffe *mana* auf Grund von etwas Auffallendem gebildet zu sein, das die Aufmerksamkeit stark auf sich zieht. Das Absonderliche und Unfaßbare, das Staunen und Furcht Erregende und die Wunderkraft dürfte also auch hier die ursprüngliche Bedeutung sein. Im Besitz dieser wunderbaren Kraft sind vor allem die dem Menschen durch irgendeine Fähigkeit oder Geschicklichkeit überlegenen wilden Tiere. Ihre Schnelligkeit und Stärke verdanken sie einer Verbindung mit *wakonda*.[3]) Auch der Mensch erreicht seine Erfolge, sein Glück bei seinen Veranstaltungen und Unternehmungen

[1]) W. J. McGee, *The Siouan Indian, a Preliminary Sketch.* In: *Fifteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, ed. by J. W. Powell (1897), p. 181sq.

[2]) Frederick Webb Hodge, *Handbook of American Indians*, Part II (1912), Artikel „*wakonda*" von Alice F. Fletcher p. 897.

[3]) Der Wortstamm scheint sich über sehr weite Gebiete der indianischen Dialekte zu erstrecken. Auf das Anklingen einer abgeschliffenen Bedeutung macht Daniel Brinton in seinem Buche „*Religions of Primitive Peoples*" (1897), p. 61, aufmerksam: in der Quichua-Sprache von Inner-Peru bezeichnet die verbale Bildung *wakan* den charakteristischen Laut verschiedener Tiere, z. B. das Bellen des Hundes und das Krähen des Hahnes.

durch besonders engen Kontakt mit dem *wakonda*. Das Jagdglück beruht darauf, daß der Jäger über besonders reiches *wakonda* verfügt, umgekehrt der Mißerfolg der Jagd oder eines Kampfes darauf, daß das Wild oder der Feind ein überlegenes *wakonda* besaß.

Die Erscheinungsform des *wakonda*-Besitzes kann jedoch recht äußerlicher Art sein. Von den Jagdtieren ist es namentlich der Büffel, der sich dem Jäger oft sehr rasch entzieht, indem sein *wakonda* in wilder Raserei sich bekundet. Man sieht das sofort, wenn er den Staub in die Luft wirbelt. Der Wirbelwind, der mit der Staubwolke arbeitet, ist das Kennzeichen der Anwesenheit von *wakonda* im Büffel. Diese Anschauung von dem im Staubwirbel zur Erscheinung kommenden *wakonda* ist in einigen Gegenden so geläufig, daß sich die nachahmende Magie derselben bemächtigt hat: die ins Gefecht ziehenden Krieger machen in Nachahmung des Büffels die den Wirbelwind erregenden Bewegungen und suchen sich dadurch in den Besitz von *wakonda* zu setzen.[1])

Mit diesem Gebrauch des Wortes halten wir uns augenscheinlich noch auf der Linie der *mana*-Idee. Es handelt sich hier um die Vorstellung einer besonderen, über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Kraft, die mitgeteilt werden kann an die verschiedenen Wesen. Nur dadurch ist sie sofort vom *mana* unterschieden, daß es nicht dazu gekommen ist, sie an Dämonen zu binden, die sie gleichsam verwalten und spenden, sondern daß das Tier wie der Mensch und ähnlich die Pflanze in direkte Beziehungen zu diesem *wakonda* treten kann, welches selbständig gedacht ist. Wohl aber nähert sich auch die Anschauung vom *wakonda* leicht der Magie, und man spricht namentlich vom *wakonda* solcher Personen, Wesen und Dinge, die im Traum erschienen sind, oder die, wie die ungestüme Kraft der wilden Tiere oder der menschlichen Feinde, eine unfaßliche Kraftquelle bekunden. Daneben kommt das Wort auch zur Bezeichnung natürlicher Fähigkeiten vor, wenn sie sich bei der Entwicklung des Kindes zum ersten Male zeigen.

---

[1]) Irving King, l. c., p. 140.

Ein Kind, das die ersten deutlichen Gehversuche macht, oder das eben sprechen lernt, wird *wakondagi* genannt, eine Bildung mittels der Possessivendung, also: ein dem *wakonda* angehörendes Kind. Da ein Mensch, der durch Krankheit oder Mißgeschick die Fähigkeit des Gehens oder Sprechens verloren hatte, durch die Wiedergewinnung dieser Fähigkeiten nicht *wakondagi* wird, so ist deutlich, daß der Ausdruck lediglich zur Bezeichnung der ersten Offenbarung der neuen Kraft im jungen menschlichen Individuum verwendet wird.[1])

Kündigt sich in dieser Verwendung des Begriffes eine andere Bedeutung an, nämlich die von besonderen speziellen Lebenskräften, so treffen wir andererseits in der Regel auf eine abgeschliffene, mehr den magischen Lebensgewohnheiten zugehörige Bedeutung, die vor allem der adjektivistischen Bildung *wakan* eignet. *Wakan* läßt sich in der Regel mit „heilig" übersetzen und wird gelegentlich für *tabu* gebraucht, also im Sinne von etwas, das zu meiden ist, und zwar weniger deshalb, weil es gefährlich ist, als vielmehr deshalb, weil eine gewisse Ehrfurcht vor dem Objekt empfunden wird. Wo christianisierte und heidnische Indianer zusammenwohnen, da nennen die letzteren die Bibel, die Kirche, das Missionshaus *wakan*. Ähnlich dürfte die Vorstellung sein, wenn die Frau während der Menstruation als *wakan* betrachtet wird.[2]) Während hier der Begriff bis hart an die Grenze der Bedeutung „heilig" kommt und diese Grenze auch wirklich überschreiten kann, ist die Vermengung mit den magischen Gebräuchen doch die verbreitetste und volkstümlichste Anwendung des Wortes, wobei dann selbstverständlich die Bedeutung „zauberisch" und „Zauberkraft" vorschlägt. Der Medizinmann muß immer ein „*wakan*-Mann" sein, d. h. ein solcher, der über Kraft verfügt, mittels deren er durch magische Riten, durch Singen und durch das Rasseln der Kürbisschale böse Geister auszutreiben im-

---

[1]) A. Fletcher in dem erwähnten lexikographischen Artikel.

[2]) Stephen Return Riggs, *Dakota-English Dictionary* s. v. *wakan*, p. 507 (Ser. IV der *Contributions to North-American Ethnology* in dem von J. W. Powell herausgegebenen *Department of the Interior U. S. Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region*).

stande ist. Als „*wakan*-Mann" ist der Medizinmann „von einer geistigen Kraft bewohnt, die ihn befähigt, andere von der Macht böser Geister zu befreien". Die bei dem Prozeß der Krankenheilung angewendeten Tänze sowie der Sonnentanz sind Beschwörungen („*powwow*"), durch die mittels des verfügbaren *wakan* die mißgünstigen Geistesmächte überwunden werden.[1])

Diese Kraft ist aber immerhin überwiegend als eine ganz magische gedacht. Dabei ist es gleichgültig, ob diese Kraft im guten oder bösen Sinne wirksam sein soll. Wenn die Frau während der Menstruation *wakonda thican* ist, d. i. zum *wakonda* gehört, so ist hiermit einmal die Meinung verbunden, sie sei vermöge der aus ihr strömenden Kraft gefährlich, und deshalb ist es anderen Frauen und besonders Kindern verboten, mit ihr gemeinsam zu essen oder auch nur in ihre unmittelbare Nähe zu kommen. Auf der anderen Seite übt die Frau während dieser Tage einen Fruchtbarkeitszauber aus, indem sie vor Sonnenaufgang nackt auf das Saatfeld geht, damit das im Boden liegende Saatkorn gut gedeihe. Das *wakonda* ist auch hier ähnlich wie das *mana* als eine magisch zu verwertende und zu applizierende Kraft angesehen. Nicht wesentlich anders ist die Vorstellung im *wacindhe-dhe*, einer Zeremonie, die darin besteht, daß durch Singen gewisser Lieder den abwesenden Kriegern oder einem abwesenden Freunde Kraft (*wacîn* = leitende Energie) magisch gesendet wird.[2])

Bezeichnend für die magische Verwendung der *wakonda*-Anschauung ist auch die große, mysteriöse, von Frauen und Männern ausgeführte Zeremonie des heiligen Tanzfestes, die den Namen *wakanwacipi* führt. Das Wort dient auch zur Bezeichnung der Genossenschaft, des logenartigen Verbandes, der die Zeremonie veranstaltet. Das Fest selbst geht so vor sich, daß die Teilnehmer in feierlicher Bekleidung und Bemalung

[1]) Vgl. Stephen Return Riggs im *Department of the Interior U. S. Geogr. a. Geol. Survey of the Rocky Mount. Reg. Contrib. to the North-Amer. Ethn.*, Vol. IX: *Dakota Grammar, Texts and Ethnology* (1893), p. 214 u. 216.

[2]) Vgl. A. Fletcher, *The Foundation of the Indians Faith in the Efficacy of the Totem*, in den *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, 1897, p. 326.

erscheinen, trommeln, singen, tanzen und schmausen. Der Oberpriester hat bereits in der Nacht zuvor eine sehr umständliche Prozedur vorgenommen, indem er Steine fortwährend erhitzte, darüber sang und sich auf diese Weise mit der geistigen Welt in Verbindung setzte.[1]) Wie bei den Initiationsweihen der Indianer und einiger australischer Stämme, so werden auch bei der Aufnahme in diese Genossenschaft sittliche Lebensregeln eingeschärft: die Genossen dürfen nicht stehlen, nicht verleumden und nicht lauschen, und die Frauen dürfen nicht mehr als einen Mann haben. Zu diesen sittlichen Vorschriften kommen magische: die Veranstaltung zahlreicher „heiliger Mahlzeiten", die Ehrung jedes Mitgliedes der Tanzgesellschaft und die Verehrung des *wakan*-Sackes. Dieser letztere spielt eigentlich die Hauptrolle bei der Zeremonie. Die Leute sitzen längs der Einzäunung, etwa 100 an Zahl, jeder Mann und jede Frau den heiligen Sack in der Hand, der laut Befehl des Wassergottes Unktehi aus dem Fell einer Otter, eines Waschbären, eines Wiesels, eines Eichhörnchens oder aus der Haut einer Schlange oder eines Fisches gefertigt werden und die „Medizin" in Gestalt von Knochen. Krallen, Kräuter- und Baumteilen, Steinen, Perlen u. a. enthalten soll.[2])

An diesen heiligen Sack wird nun, wie es scheint, der wesentliche Erfolg der Riten geknüpft. Hier befinden wir uns ganz auf dem Felde der primitiven Magie. Bei den Völkern schwarzer und roter Rasse finden wir immer wieder die Vorstellung, daß derjenige ein tüchtiger Medizinmann wird, der den Durchgang durch Tod und Auferstehung erlebt. Deshalb bereiten sie sich durch Fasten und Kasteiungen vor, um Traum- und Wachvisionen dieser Art zu erleben. Zur Beförderung dieser Erlebnisse setzen oder stellen sie sich gern an Orte, wo Tote verbrannt zu werden pflegen, oder sie begeben sich in die Höhlen, in welche die Totengebeine geworfen werden. Das alles gehört auch häufig zu den Vorbereitungen auf den *wakan-*

[1]) Nach W. Hodge, *Handbook*, l. c.

[2]) Riggs, *Contributions to the North American Ethnology*, l. c., Vol. IX, 227 sqq. Vgl. dazu auch Riggs, *Dakota-English Dictionary*, p. 509, s. v. *wakanwacipi*.

Tanz, der übermenschliche Macht verleihen und Mitteilung aus der Geisterwelt bringen soll. Einige unter den Mitgliedern werden durch ihre Teilnahme an den Feiern so gut mit den Kräften der Geisterwelt ausgerüstet, daß sie *wicasta wakan* werden, heilige Schamanen und Propheten.[1])

Dieser große Medizintanz dient daher allgemein als der Einweihungs- und Approbationsakt der Medizinkandidaten. Als solchen beschreibt ihn Charles Alexander Eastman, auf dessen Schilderung wir um so mehr Gewicht zu legen haben, als er selbst noch von einem Vollblutsioux abstammt und den ursprünglichen, heute bereits stark verwischten Gewohnheiten und Anschauungen seines Volkes nachgegangen ist. Wenn er allerdings die Behauptung aufstellt, die „große Medizinloge" sei „ein indirektes Ergebnis der jesuitischen Missionstätigkeiten", eine Reaktion gegen die christliche Mission[2]), so wird sich dagegen vom ethnologischen Gesichtspunkte aus mancherlei einwenden lassen. Denn gerade die Eigentümlichkeiten dieser großen Medizinloge und des von ihr ausgeübten festlichen Medizintanzes liegen so gänzlich auf der uns von zahlreichen primitiven Völkern her bekannten Linie der Anschauungen und Bräuche, daß nicht abzusehen ist, was hier als spezifische antichristliche Reaktion in Anspruch genommen werden sollte. Einzelheiten wie die ein- bis zweijährige Probezeit und die Übereinstimmung der sittlichen Gebote mit dem mosaischen Dekalog[3]) mögen zur Annahme christlicher Einflüsse gemahnen. Doch selbst ein kürzeres oder längeres Noviziat treffen wir bei Primitiven, die noch keineswegs christlich beeinflußt sind, gar nicht selten. Zumal aber die Verwertung des Medizinsackes und dessen Ausstattung selbst ist etwas dem Bereiche der Naturvölkergewohnheiten Zugehöriges.

Die Medizinloge ist eine zunftmäßige Abschließung derjenigen Leute, welche das medizinische Gewerbe ausüben. Die neuen Kandidaten, welche bei der Prozedur lange Zeit knien müssen und Sterben und Auferstehung symbolisch er-

---

[1]) Riggs, *Dakota Grammar etc.*, p. 214 sq.
[2]) Ch. A. Eastman, *The Soul of the Indian* (1911), p. 63.
[3]) Eastman, l. c., p. 66 sq.

leben, treten an die Stelle der seit dem letzten Meeting Verstorbenen. Die älteren Medizinmänner hüpfen auf die hockenden Kandidaten zu, schwingen mit aller Kraft die *wakan*-Säcke nach ihnen hin, „so daß es scheint, diese Säcke wollten all ihre mystische Kraft in die Körper der Initianden projizieren". Die letzteren fallen wie leblos um und werden, nachdem der Tanz begonnen, zum Leben erweckt und mit schönen Gewändern bekleidet.[1])

Es bestätigt sich also, daß die Ausdrücke *wakan* und *wakonda* in einem magischen Verständnisse verwendet werden können, das mit dem religiösen Sinne oft unmittelbar abwechselt. Wie die Objekte und Dekorationen, die bei den Zeremonien gebraucht werden, diesen Namen erhalten, so auch verschiedene Tiere und Bäume und andere Dinge, die wir kaum anders denn als Fetische ansehen können. Es hängt auch gewiß nur mit der Dämonenfurcht zusammen, wenn die Unterwelt als geheimnisvoller Ort *wakonda* genannt wird, desgleichen die Finsternis und korrespondierend die Oberwelt als das Reich der guten Geister, deren Mitteilungen erwünscht sind.[2])

Es liegt weiterhin auf der Linie der melanesischen *mana*-Anschauung, wenn die Gewinnung von *wakonda* wenigstens teilweise an dämonisch infizierte Örtlichkeiten gebunden ist. Auch daß *wakan* die Bedeutung Geist annehmen kann, ist beachtenswert. In der Verbindung *taku wakan* oder *wakan tanka*, „großer Geist", wird es aber zur Benennung der großen Gottheit verwendet, und *wakonda* wird hiermit abwechselnd gebraucht. Eben hiermit ist jedoch die magische Bedeutung überschritten, und wir befinden uns in der religiösen Sphäre. Der „große Geist" ist der Schöpfer aller Dinge und der oberste Gott als der Gott des Krieges, der wichtigsten gemeinsamen Angelegenheit. Durch alle Überlieferung der Forscher blickt deutlich hindurch, daß der Wortstamm *wakan* einen magischen wie einen religiösen Sinn haben kann. Dies zeigt, daß jedenfalls zunächst die Grenze zwischen Magie und Religion

[1]) Eastman, l. c., p. 72 sq. [2]) McGee, l. c., p. 182.

in diesem Begriffe eine fließende geworden ist. Wenn Riggs die Verbalbedeutung von *wakanda* mit „als heilig oder geweiht ansehen" wiedergibt, desgleichen *wakankaga* mit „Handlungen der Verehrung ausführen" übersetzt, so bewegen wir uns hier unter Zuhilfenahme unserer Kenntnis von den praktischen Gepflogenheiten der Leute auf einer Grenzscheide zwischen Fetischismus und religiöser Anbetung. Hingegen ist in der Bildung *wakonza* („beeinflussen, bestimmen") und *wakonze* („der, vorwiegend geistige, Einfluß") das Stammwort in die Umgangssprache übernommen unter Vorschlag der religiösen Bedeutung.

Mit dieser letzteren findet sich dann die rein religiöse Bedeutung von *wakonda* (als Substantiv) zusammen, von der A. Fletcher berichtet. Nach dieser hat es den Sinn von einer allgemeinen und „alldurchdringenden" Lebenskraft, und zwar nähert es sich dann oft der personifizierten Form. Der Omaha, sagt Fletcher, kennt „ein Etwas, das die verschiedenen Geschöpfe und Naturdinge ins Dasein setzt und unversehrt erhält; dieses Etwas ist für ihn seinem eigenen Bewußtsein verwandt. Die Kraft, welche uns zustande bringt und alle Dinge in ihrer lebendigen Form erhält, bezeichnet er als *wakonda*. Daß er diese Macht anthropomorphisiert, ist aus seiner Anflehung deutlich, die er ihr mit Fasten und Symbolen der Demut zukommen läßt, wodurch er Erbarmen und Mitleid zu erwecken sucht." In den erwähnten Anrufungen während des Fastens wird das *wakonda* personifiziert. Die Anrufung lautet: „*Wakonda*, armselig steht er hier, und ich bin er."[1])

Jeder junge Mann bei den Omaha kannte dieses Gebet, welches den Namen *Wakondagikon*, „Das Beweinen seines Wakonda", hatte. Regelmäßig wird es bei dem feierlichen Akt

[1]) Diese Übersetzung liefert A. Fletcher in dem erwähnten Artikel „*wakonda*", während sie in dem Referat „*The emblematic use of the tree in the Dakota Group*" (*Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, 1896, p. 194) übersetzt: *Wakonda here necdy I stand.* Ich halte mich natürlich an die neuere Übersetzung. Dieser zufolge erscheint das *wakonda* selbst in Not und Bedürftigkeit zu stehen, und der Sioux identifiziert sich selbst mit dieser hilfsbedürftigen, auch durch sein eigenes Fasten bedürftig gewordenen Substanz oder Kraft.

gesprochen, den der junge Mann gern für sich allein vornimmt, wenn er, um sich selbst zu finden, seines Ichs in irgendeinem höheren, gleichsam mystischen Zusammenhange gewiß zu werden, den mehrtägigen Aufenthalt in einsamer Bergeshalde wählt. Er geht hinaus in dem Bewußtsein, schwach an *wakonda* zu sein, und bekennt drum, daß *wakonda*, sein *wakonda*, das er beweint, schwach ist. Durch dieses Schwachsein in ihm erleidet das *wakonda* an sich Einbuße. Er weiß sich jedoch in seinem schwachen *wakonda* mit dem *wakonda* eins und erreicht durch diese Identifikation, daß das große *wakonda* ihm zuströmt. Eine ähnliche religiöse Haltung nimmt bisweilen auch der erwachsene Indianer ein. Er geht mit seiner Pfeife allein in die Hügel, wo er schweigend Rauch in die Luft bläst und nichts hinzufügt als: „Wakonda, ho!" Wieder ist zu bemerken, daß kein besonderer Wunsch dem *wakonda* vorgetragen wird. Vielleicht hatte er auch gar nicht die Absicht, einen spezialisierten Wunsch erfüllt zu bekommen. Nichts anderes begehrte er, als mit dem *wakonda* in Kontakt zu gelangen, seine *wakonda*-Beziehung aufzufrischen.[1]) Was ihn hinaustreibt, scheint das spezifisch religiöse Grundverlangen zu sein, mit dem unsinnlichen Kraftquell sich mehr eins zu wissen, die im Gemüt vorliegende Schranke zwischen sich und dem *wakonda* zu beseitigen. Kam er hierbei in größere Erregung, in ekstatische „Abwesenheit", so ließ er seine Pfeife an dem Platz zurück. Diese Übung war immerhin so häufig, daß sich ein eigener Name für sie eingebürgert hatte, der bedeutet „das sich mit der Pfeife (zum *wakonda*) Wenden" (*ninibaha*). Von den Frauen wird berichtet, daß sie sich ganz ähnlicher individueller religiöser Hingebung überließen, nur ohne Zuhilfenahme der Pfeife. Freilich befinden sich die Menschen in Not, wenn sie sich auf diese Weise mystisch in die Nähe *wakondas* begeben; freilich haben sie Sorgen und bedrückte Herzen und heischen Erleichterung. Was aber das Eigentümliche in dieser Haltung ist, ist dies, daß sie ihre Sorge in Zusammenhang mit

[1]) Alice Fletcher, *The Omaha Tribe (27th. Annual Report of the Bureau of Amer. Ethnol.)*, p. 599: *while the moving cause, the purport of his prayer, would remain unexpressed in words.*

der Getrenntheit vom Unsinnlich-Göttlichen und durch diesen „geistlichen" Mangel bedingt empfinden.

Dadurch begreift sich auch das Fasten, das die Indianer auf sich nehmen. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir auch hier nach dem Gefühlsgrund suchen. Dieser ist durchaus metaphysisch-religiöser Art. Es wird eine Störung des Einvernehmens mit der Unsinnlichkeit empfunden infolge der sinnlichen Lebensbestimmtheit. Durch Fasten wird das Materielle verringert und dem Metaphysischen Raum geschafft. So wird das Fasten zum religiösen Brauch.

Der Omaha weiß sich mit dem *wakonda* identisch, und er fastet, um des Beistandes gleichsam würdig zu sein. Das Fasten selbst ist aber ein religiöser Brauch. Es ist sehr weit bei den Naturvölkern verbreitet und erscheint als eine uralte Sitte, durch welche die Gunst der Götter gewonnen werden soll.[1]) Dabei bekommt es allerdings oft eine magische Abzweckung, die sich mit der religiösen vermischt. Drei-, fünf- und mehrtägiges Fasten gehört häufig zu dem umfangreichen Komplex von Observanzen, die eine Prozedur einleiten, mag sie nun ein magischer Akt oder ein religiöser Kultus sein. Der Schamane übt Askese durch Fasten, Büßung, geschlechtliche Enthaltung und Selbstpeinigung, um den Erfolg seines Vornehmens zu sichern. Auch wo keinerlei religiöser Glaube im Spiele ist, wird zum Zwecke des guten Ausganges der magischen Handlung gefastet. Bisweilen bekundet sich der treibende Gedanke als eine irgendwie sympathetische Maßnahme, wie bei der Kuwade oder bei der schamanischen Heilpraxis, aber auch beim Wetterzauber. Bisweilen ist auch das Gefühl von einer moralischen Verschuldung, die das Ausbleiben guten Wetters oder ein Mißgeschick veranlaßt haben, der treibende Faktor. Man wird schwerlich annehmen dürfen, daß diese asketischen Bräuche ganz abgesehen von Religion entstanden sind. Etwaige Fastenkuren als Mittel gegen beliebte voraufgegangene Völlerei würden nicht zu dieser allgemeinen rituellen Bedeutung des Fastens bei den Primitiven geführt haben. Da

---

[1]) Vgl. z. B. Th. Preuß, Die Nayarit-Expedition, S. 141—143.

wir kaum irgendwo religiös verbrämte Magie nicht antreffen, so fehlt die Möglichkeit des Experimentes dafür, ob Magie auch in ihrer ursprünglichen Art mit den asketischen Zügen behaftet gewesen ist. Das sympathetische Verfahren stellvertretender Krankheitsübernahme seitens der Schamanen ist ja deutlich mit dämonistischer Grundanschauung verbunden. Die Befunde sprechen in ihrer Gesamtheit dafür, daß wir Fastenbräuche als Erzeugnisse religiösen Lebens, und zwar deutlicher noch religiös-moralischen Lebens anzusehen haben.

Nicht das Fasten allein dient der Unterstützung der Religiosität, sondern andere asketische Mittel, wie Enthaltung von gewissen Speisen, namentlich Fleisch, Verzicht auf Schlaf, auf geschlechtlichen Verkehr spielen eine Rolle. Alle Erscheinungen dieser Art unter einem Gesichtspunkt zu betrachten, wäre falsch. Das asketische Ideal hat sich in den einzelnen Religionen aus verschiedenen Ursachen eingestellt. Immer ist es, allgemein ausgedrückt, die Steigerung der Fähigkeit zum metaphysischen Erleben, die erreicht werden soll. Aber der Unterzweck, die Mittelstufe, die zu dieser Oberstufe führt, ist nicht immer die gleiche. Entweder erstrebt man eine direkte Lahmlegung des Körperlichen oder im Gegensatz dazu eine Höchststeigerung der physiologischen Vorgänge. Jenes, um dem tieferen Seelenvermögen, dem Unterbewußten, den Durchbruch zu ermöglichen, dieses, um durch Übersteigerung des physischen Apparates das Tiefseelische mitzuerregen. Diese beiden Methoden, die in entwickelten Religionen zu verschiedenen Theorien führen, folgen sonach aus verschiedenen Selbstbeobachtungen. Auch bei erhöhter physischer Spannung kann eine erhöhte psychische, auch eine außergewöhnliche psychische Wirkung eintreten; bei angestrengten Bergtouren sind schon manche Visionen erlebt worden. Der Vergleich mit den auf dem anderen Wege sich einstellenden abnormalen Begebnissen zeigt indes, daß die mit körperlicher Höchstspannung verbundenen Erfahrungen nur von sehr kurzer Dauer sind, während langdauernde Zustände der Erregung des Unterbewußtseins eher bei der Ausschaltung des Leiblichen eintreten können.

Die völlige Ausschaltung des Körperlichen durch Überspannung in der Erschlaffung wird erst mit zunehmender Zivilisation umfangreich zu Rate gezogen. Da sind es einmal die derwisch-ähnlichen Prozeduren, welche mit völliger Erschlaffung durch Lärmen und Singen, wilde Tanz- und Schaukelbewegungen rechnen, und zum anderen die geschlechtlichen Orgien, die zum Beispiel bei den Chlysten Rußlands ihre klassische Ausprägung erlangt haben. Die große Bedeutung geschlechtlicher Übersteigerung in Verbindung mit manchen religiösen Kulten erklärt sich auf diese Weise am besten. Es ist nicht immer einfacher Libertinismus, nicht Libertinismus als Selbstzweck. Der mag freilich zur Verallgemeinerung nicht selten beitragen, die große Masse einer orgiastischen Gemeinde mag die Absicht der religiösen Erregung als Mantel über die Orgie breiten; die religiösen Führer jedoch handeln aus dem religiösen Grundzweck heraus, und da reichen sich Ausschaltung und Höchststeigerung des Physischen die Hände.

Bei allen Mitteln der Askese kommt es auf Schwächung des Oberbewußtseins und die dadurch bewirkte Freilegung der Bahn des Unterbewußtseins hinaus. Die direkte Anregung des Unterbewußtseins erscheint unmöglich, und so dient die Askese der Beseitigung von Schranken, die dem in Gemeinschaft mit dem Unsinnlichen zu führenden Leben durch die physische Existenz, „das metaphysische Übel" (Leibniz) gezogen sind. Auch andere Mittel helfen hierzu wie gehemmtes oder beschleunigtes Atmen, Intoxikation durch Rauschmittel und Konzentrationsübungen durch Aufenthalt im Dunkeln, durch Fixierung eines Punktes wie des Reflexpunktes eines Spiegels oder Glases. Mit diesen Mitteln steht die Askese im allgemeinen, was die gewöhnlich beabsichtigte Wirkung anlangt, auf einer Linie, und vor allem auch in der Hinsicht, daß sie, wie alle die anderen, sowohl zu religiösen wie auch zu magischen Zwecken angewendet wird.

Es gibt sonach eine religiöse und eine magische Wurzel der Askese wie aller ekstatischen Mittel. Die Magie erfordert vielfach asketische Maßnahmen als Vorbedingungen für das Gelingen des Zaubers. Sie gehören zu den weiter oben bespro-

chenen Erweiterungen des magischen Ritus, sind in der Regel nachträglich hinzugewachsene Bestandstücke, welche dazu dienen sollen, dem an sich oft versagenden Zauber seine Kraft zu sichern; und sie sind daher ins kleinste hinein peinlich vorgeschrieben. Zauberer, Medizinmänner unterziehen sich den Enthaltungen von Speise, Trank, Schlaf, Sexualverkehr, ehe sie an ihr magisches Werk gehen, oft mehrere Wochen hindurch. Diese Zusatzstücke beruhen in der Magie zum Teil auf rationaler Beobachtung, aber nicht durchweg. Rational mag es begründet sein, wenn vor dem Antritt eines Kriegszuges asketische Verhaltungsweisen Platz greifen. Es wurde jedoch früher schon darauf hingewiesen, daß uns rational erscheinende Handlungen sehr häufig in ihrer Wurzel durchaus irrational sind, und so kann es sich auch bei diesem eben Erwähnten sehr wohl verhalten. Man darf nie vergessen, daß gerade bei den Primitiven solche Bräuche aus ihrer kosmischen Symbiose sich ergeben. Denn diese eben ist es, welche durch das rein physische Sein als gestört empfunden wird und durch die Askese wieder hergestellt werden soll. Hierin aber sind sie nach allem, was wir zuvor sahen, sowohl für die Magie wie für die Religion, begründet. Dieser, ich möchte sagen, wesentlich psychische, im instinktiven kosmischen Gefühl vorhandene Ansatzpunkt des asketischen Ideales geht mit fortschreitender Zivilisation mehr und mehr verloren. Die Askese bleibt und wird nun nicht mehr als das einfache Mittel außerordentlicher psychischer Affekte verstanden und, da Wirkungen geistiger Art unverkennbar sind, rational erklärt. Sie wird dann als bloße äußerliche Vorschrift tradiert. Ein Regenzauber der Naturvölker muß mißlingen, wenn die nötige Askese außer acht gelassen wird, falls sie sich einmal in diesem Ritus vorfindet, und der Naturmensch weiß auch, daß sein Versehen darin besteht, den Kontakt mit den kosmischen Mächten, die er beeinflussen will, versäumt zu haben. Der Aberglaube der Kulturmenschheit absolviert in der Regel den Ritus samt asketischen Vorschriften sinnlos.

Der religiöse Trieb der Askese ist um so schwächer, je sicherer andere Mittel zur Annäherung an Gott oder zur Vergewis-

serung der Seligkeit erscheinen. Das Alte Testament kennt nur eine eingeschränkte Askese. In stärkerer Ausbildung findet sie sich auf dem Boden der alttestamentlichen Religion nur in Sekten, offiziell sind wesentlich nur kultische Verrichtungen an sie gebunden. Charakteristisch für den alttestamentlichen Standpunkt ist, daß Eunuchen von der Aufnahme in die Gemeinde ausgeschlossen waren (Deut. 23, 1). Ganz anders in den Kulten des Attis und der Magna Mater Kybele und ähnlichen Religionen, welche die Zelebration den Entmannten (Gallen) überwiesen. Im Christentum lassen sich verschiedene Standpunkte unterscheiden. Die volle Gewißheit der durch Jesus ein für alle Mal vollbrachten Erlösung wird bisweilen so aufgefaßt, daß keinerlei menschliches Laufen in Betracht kommt und daher auch keine asketischen Mittel helfen können, die Frucht der Erlösungstat im Individuum zu reifen. Die Askese wird auf diesem Standpunkt als bloßes Negativum, als Privativum angesehen, und das Positivum, das sie in ihrem Ursprunge bedeutet, scheint überflüssig. Es ist zu beobachten, wie sich dann das asketische Differential bei bestimmten Stadien der Mystik von selbst wieder einstellt.

Der mystische Trieb ist bei Naturvölkern stark am Werke. In dem Omahagebet zum *wakonda* liegt auf jeden Fall eine religiös-mystische Idee vor, die mit einer Fastenidee verbunden ist. Der fastende Omaha demütigt sich unter das *wakonda*, das allerdings, soweit es in ihm vorhanden ist, selbst mit gedemütigt wird: „er steht in Hilfsbedürftigkeit hier", weil durch das tagelange Fasten sein Inhaber schwach geworden ist. In seiner Notlage und seinem Kummer kommt er sich *wakonda*-arm vor. Das geschwächte *wakonda* des Beters ist das Symbol seiner Demut. Das *wakonda*, oder sagen wir nun in diesem Falle der *wakonda*, ist also das persönliche Lebensprinzip des reineren Menschen. Er ist nach A. Fletcher „die Macht, welche bewegt, das ist, welche Leben gibt".[1]) Das Gefühl der

[1]) Es darf darauf verwiesen werden, daß K. Th. Preuß in seinem Wörterbuch der Corasprache, in dem das Wort *wakonda* nicht vorkommt, die Vokabel *vakan* mit der Bedeutung „der sich irgendwo befindet" und die Vokabel

Solidarität mit dieser Macht richtet den Menschen auf: er hat teil und gewinnt größeren Teil an der Überwelt, an der Sphäre des Ursprungs aller Lebenskraft. Sonach erscheint es nur wie eine etwas äußerlichere Vorstellung, wenn der Schöpfergott *wakan tanka* als großer Geist bei einigen Stämmen daneben-tritt. Denn, wie Fletcher gewiß richtig bemerkt, steht dieser „große Geist" in Vergleich mit anderen weniger großen Geistern, die neben ihm ihre Stelle behaupten, während *wakonda* das unvergleichliche eine und einigende Prinzip alles Lebenden genannt werden darf.

Nach diesem durch die vorhandene Literatur ermöglichten Überblick über die Worte *wakan* und *wakonda* erscheint es schwierig, eine allen Verwendungen des Begriffes gerecht werdende einheitliche Definition zu geben. Auch Alice Fletcher sieht sich infolge der divergierenden Anschauungen veranlaßt, zwei Grundbedeutungen zu unterscheiden. Das *wakonda*, welches während des Fastens ein „in Not" befindliches ist und um Hilfe angerufen wird, ist nach ihr ein anderes als das *wakonda*, welches in der Stimme des Donners oder eines Geistes im Traume erkannt wird. Eine Verbindung zwischen den beiden Bedeutungen findet sie jedoch in dem Begriffe des *wakondagi*, der auf die erste Offenbarung einer menschlichen Fähigkeit im Kinde bezogen wird. Jede gewaltige, aufsehenerregende Macht, die im Gewittersturm, im Orkan, in einem Tiere oder einem Menschen wahrgenommen wird, rührt vom *wakonda* her, und ein Tier oder Mensch mag daraufhin selbst *wakonda* genannt werden. Alles ferner, was zur Sphäre des Geheimnisvollen gehört, was jenseits der gewöhnlichen Erfahrung liegt, ist im Bereich des *wakonda*. Die Anschauung vom *wakonda* ist demnach nicht bloß eine magische, und sie wird keineswegs immer ins Magische hinübergezogen. Wir müssen im Gegenteil sagen, daß die magische Anschauung den Eindruck des Sekundären macht, während die Wahrnehmung der ungewöhnlichen, das Maß des Alltäglichen übersteigenden Macht, derjenigen Macht, die immer wieder Leben erzeugt und

waka als Verb für „spielen" und für „dasein, sich befinden, bleiben" anführt. (Die Nayarit-Expedition, S. 359 u. 362.)

das Sein auch dort, wo es im Begriff ist, verlorenzugehen, auf seltsame Weise herstellt und erhält, ganz offenbar die Bildung des primären Begriffes des *wakonda* veranlaßt hat.

Freilich wird Fletcher nicht die zutreffende Interpretation geben, wenn sie sowohl das Moment des Willens wie auch den Begriff des allgemeinen Lebens als Grundbestandteile der *wakonda*-Idee anführt. Von einer Willensmacht im eigentlichen Sinne ist selbst dort kaum die Rede, wo der *wakonda*-Begriff an die unmittelbare Grenze des Persönlichen erhoben ist; denn auch in diesem Falle bleibt das *wakonda* im wesentlichen etwas Unbewußtes, nicht einer Überlegung oder eines Willensentschlusses Fähiges. Das hat auch Lovejoy mit vollem Recht gegen die Darstellung der Vizepräsidentin der amerikanischen Gesellschaft für den Fortschritt der Wissenschaften hervorgehoben.[1])

Der vorwiegend naturreligiöse Grund des *wakonda*-Glaubens darf aber nicht übersehen werden. Er scheint mir sogar sehr wichtig, weil in ihm die Mentalität, die ihn geboren hat, in ihrer Geschlossenheit deutlich hervortritt. Vielfach wird unter *wakonda* der Donner(er) verstanden, in den alten Kultliedern der Donner einfach als Naturbegebnis. Wenn das kleine Kind den vier Winden übergeben wird, stellt sich der Priester mit ihm auf den Feuerplatz des Wohnzeltes und spricht mit dem eigentümlichen Grollen des Donners ähnlicher Stimme: „Ich bin ein mächtiges Wesen, ich blase von meinen Lippen über dich"; und immer wieder rollt während dieser Feier, die eine Weihung an *wakonda* sein soll, der Donner. Drei bis vier Jahre später, in der Webaschna-Zeremonie, wird eine Haarlocke des Kindes an den Donner geweiht, der als der fern in der Höhe wohnende Großvater angeredet wird und mit dem (personifizierten) *wakonda* identisch ist.[2])

Im *wakonda*-Glauben kommt die symbiotische Sympathetik mit Natur und Kosmos zum Ausdruck, wie sie dem Indianer instinktiv einwohnt. Das Wohl des ganzen Volkes wie jedes

[1]) Arthur O. Lovejoy, *The fundamental Concept of the Primitive Philosophy*, in *The Monist* XVI (1906), 364 sq.

[2]) Fletcher, *The Omaha Tribe*, p. 117 sq., 123 sq.

einzelnen ist von *wakonda* abhängig, oder besser, es ist vorhanden und gesichert, wenn man sich mit dem Kosmos und somit auch mit *wakonda* in Harmonie befindet. Dieses All-*wakonda* ist aber sicherlich eine ziemlich späte Abstraktion aus den Feststellungen von *wakonda* in besonderen Ereignissen und Wesensäußerungen aus Gegenständen und Lebewesen. Wenn Fletcher die Auffassung von *wakonda* darauf hinausführen möchte, es sei „die alldurchdringende Gewalt dessen, was wir Leben nennen", und zwar des Lebens, wie es in allen Arten von organischen und anorganischen Naturobjekten identisch vorhanden sei: so ist das eine etwas stark kultivierte Ausdrucksweise. Für das rechte Verständnis der *wakonda*-Idee und ihrer Entwicklung muß man sich die beiden Hauptmomente vor Augen halten, aus denen die auf das *wakonda* gerichtete Glaubensfunktion besteht.

Einmal nämlich ist dasjenige Moment zu beachten, welches wir jetzt am einfachsten als die *mana*-Vorstellung bezeichnen können. Man kann eine Muschel, einen Kieselstein, ein Tier, ein mythisches Ungeheuer, den Donner und den Blitz *wakonda* nennen; denn sie bekunden Wirkungen von so außerordentlicher Art, daß in ihnen das zum Staunen erregte Gemüt eine besondere Energie erblickt. Und Donner und Blitz stehen unter den doch nie ganz regelmäßigen und daher immer irgendwie außerordentlichen Naturerscheinungen obenan. Das andere Moment ist die symbiotische Zentralanschauung, die auch wohl Fletcher im Auge hat, wenn sie — modernisierend mißverständlich — die Auffassung von der „Kontinuität des Lebens" hier erwähnt. Vielleicht kann ich, was hier gemeint sein soll, unter Hinweis auf die frische Naturfröhlichkeit begreiflich machen, die sich in der schon oben erwähnten ersten Kindesweihung ausspricht. Man holt einen Priester, der sich vor die Tür des Zeltes setzt, seine rechte Hand mit der Innenseite nach oben zum Himmel erhebt und also singt:

„Ho, Sonne, Mond, Sterne, alle, die ihr euch bewegt in der Luft, ich bitte euch, höret mich.
In eure Mitte ist ein neues Leben eingetreten.

Macht seinen Pfad eben, daß es den Gipfel des ersten Hügels erreiche."
„Ho, ihr Winde, Wolken, Regen, Nebel, alle, die ihr euch regt in der Luft, ich bitte euch, höret mich.
In eure Mitte ist ein neues Leben eingetreten.
Willigt ein, ich flehe, macht seinen Pfad eben, daß es den Gipfel des zweiten Hügels erreiche."
„Ho, ihr Hügel, Täler, Flüsse, Seen, Bäume, Gräser, alle ihr von der Erde, ich bitte euch, höret mich.
In eure Mitte ist ein neues Leben eingetreten.
Willigt ein, ich flehe, machet seinen Pfad eben, daß es den Gipfel des dritten Hügels erreiche."
„Ho, ihr Vögel, groß und klein, die ihr flieget in der Luft!
Ho, ihr Tiere groß und klein, die ihr wohnet in dem Wald!
Ho, ihr Insekten, die ihr durch die Gräser kriecht und in der Tiefe grabt! Ich bitte euch, höret mich.
In eure Mitte ist ein neues Leben eingetreten.
Willigt ein, ich flehe, macht seinen Pfad eben, daß es den Gipfel des vierten Hügels erreiche."
„Ho, alle ihr vom Himmel, alle ihr von der Luft, alle ihr von der Erde! Ich bitte euch alle, mich zu hören.
In eure Mitte ist ein neues Leben eingetreten.
Machet bitte seinen Pfad eben.
Dann wird es reisen über die vier Hügel."[1])

Die ganze Kreatur, große und kleine, irdische und kosmische, wird herbeigerufen. In ihren Lebensbereich ist das neue Menschenkind eingetreten; darauf werden sie alle aufmerksam gemacht. Ihnen allen, dem Universum und seinen Kräften, gehört der neue Mensch zu. Er ist nicht ein Erdenbürger allein, sondern ein Universumsbürger, verwandt allem einzelnen und verwandt dem Universum, und sein Leben ist seine Reise über die Hügel der vier Lebensalter. Er befindet sich mit den Teilen des Universums in wahrer Symbiose. Es ist ein ganz universales sympathetisches Verhältnis, welches als das durchaus Normale, Selbstverständliche empfunden wird.

[1]) Fletcher, *The Omaha Tribe*, p. 115sq.

Bei den Osage sandte man nach der Geburt des Kindes um einen „Mann, der mit den Göttern gesprochen hat". Wenn dieser erschienen war, rezitierte er die Geschichte von der Schöpfung und von den Tieren der Erde. Sein Beruf war es in diesem Falle, das Kind zur Nahrungsaufnahme zu berechtigen. Er tat es, indem er nach Beendigung jener Erzählung seine Fingerspitze auf die Brustwarze der Mutter und von da auf die Lippen des Kindes legte und seine Hand über den kleinen Kindeskörper gleiten ließ. Der Gottesmann vollzieht die Zuweisung des Kindes an die Mutter als seine Ernährerin. Der Ritus wird vorgenommen, weil das Kind an sich etwas Kosmisches ist und durch ihn dieses Allgemein-Kosmische in den engeren Stammesverband eingegliedert werden soll.

Zum Verständnis dieser zwar analogen, aber keineswegs gleichbedeutenden Riten der Omaha und Osage muß eine Bemerkung eingefügt werden. Es ist bei Stämmen wie diesen nicht so selbstverständlich, wie es uns Heutigen erscheinen möchte, daß das Kind schon mit seiner Geburt ein volles Familienglied ist. Vielmehr ist eine formelle, durch eine Zeremonie ausgeführte Aufnahme in den Verband der Sippe oder des Stammes notwendig. Auch in Europa sind zahlreiche Parallelen bekannt, welche zeigen, daß das Kind, so wie es geboren ist, noch keine Anrechte an seine Familie besitzt. Um ihm dieselben zu erteilen, wird es zum Beispiel auf den Erdboden gelegt, zu Füßen des Vaters, und durch den folgenden Aufhebeakt wird ihm die Zugehörigkeit vermittelt. Davon, ob der Vater es aufhebt bzw. ob es Muttermilch zu trinken bekommen hat, hängt es ab, ob es aufgezogen werden muß oder nicht. Hat es Muttermilch gesaugt, wenn auch nur unversehens, so darf es nicht mehr ausgesetzt oder getötet werden. Es handelt sich hier um Riten der Anerkennung und damit der Verleihung des Familienrechtes. Bei den Dschagga findet eine Woche nach der Geburt des (ersten) Kindes einer Frau seine feierliche Anerkennung durch die Sippe statt.[1]) Nach

[1]) B. Gutmann, Das Recht der Dschagga, S. 217 ff. — Man vergleiche, wie im deutschen Märchen der König den verleumderischen Bericht, seine Frau habe junge Hunde geboren, ohne weiteres glaubt.

feierlichem Umtrunk spricht der Schwiegervater zur Mutter: „Die Speise haben wir genossen, aber nun möchten wir, daß du uns das Kindlein zeigest, damit wir es beschauen. Damit wir wissen, ob ihr uns nicht etwa betrügt mit einer Feldratte oder einem Nachtäffchen! Zeige uns das Kind, wir wollen's beschauen, damit wir die Jungmutter mit Butter salben können. Bei uns gibt's helle, bei uns gibt's dunkle, bei uns gibt's kein Fremdzeichen![1]) Laß sehen, ob du uns etwas zugebracht, das ein Fremdzeichen hat, wie es bei uns nicht gibt." Die Schwiegermutter weist das Neugeborene vor, und nach Prüfung stimmen der Schwiegervater und seine Anverwandten ein Triumphlied an, worin es heißt: „Glück zu, Jungmutter du, du bringst uns zu, was unser Abbild ist, ganz ohne Zeichen fremder Art. Das Kindlein hier gehört auf unseren Hof gewiß."

Hier und bei den europäischen Parallelen[2]) fungiert der Vater bzw. das Sippenhaupt als Priester, während bei den genannten Indianerstämmen, wo noch Stammesorganisation überwiegt, ein Vertreter des Stammes (Priester) auftritt, welcher „die Götter gesprochen hat" (Osage) oder die Gottheit selbst repräsentiert (Omaha) und daher zu dieser Funktion berufen

---

[1]) Für den Glauben an das Erscheinen von Tieren als menschlichen Kindern ist Beweis der in Märchen vorkommende Glaube an solche von Frauen geborenen Tiere und der Glaube des Vaters daran. Vgl. Die drei Vügelkens, in Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 96: Die Schwestern vertauschen die von der dritten Schwester geborenen zwei Knaben mit Hunden, und das Mädchen mit einer Katze. Jedesmal, wenn die Kinder von den bösen Tanten ausgesetzt werden, erscheinen die Vügelkens. Derselbe Stoff ausführlicher in Tausendundeine Nacht im Märchen von den zwei neidischen Schwestern, die dem Sultan als Hebammen statt der von ihrer Schwester geborenen Kinder einen Hund, eine Katze und ein Stück Holz vorweisen. Ferner Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 144, vom Eselein, als das der Prinz geboren wird, und das seine Eselshaut erst nach der Hochzeit abstreift.

[2]) Nach einer Nachricht über die heidnischen Friesen war der Vater befugt, das Kind zu töten oder töten zu lassen, solange es noch keine Nahrung zu sich genommen hatte. Bei anderen germanischen Stämmen konnte er es töten, solange es nicht die Namensgebung bzw. Wasserbegießung erfahren hatte. Durch Namensgebung trat es in sein volles Wergeld ein. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, S. 458. Brunner bemerkt in Deutsche Rechtsgeschichte I, S. 76 dazu, daß es sich bei diesen Riten um die Aufnahme in den Sippenverband handelt.

ist, wo Kosmisches in den Stamm eingegliedert werden oder ein Stammesglied mit dem Kosmischen in Beziehung gesetzt werden soll. Immerhin aber ist die Zeremonie selbst und ihr Sinn in den beiden erwähnten Fällen verschieden. Bei den Osage handelt es sich tatsächlich um eine „Einbürgerung" des neuen, aus der kosmischen Gesamtheit stammenden Lebens in Stamm und Familie; es wird der Mutter erlaubt, das Kind zu säugen. Bei den Omaha hingegen erscheint die Beziehung des neu angekommenen Erdenbürgers zur Mutter, obwohl auch hier eine Reihe von Riten zum Zwecke der Erteilung voller Stammesbürgerschaft bewahrt worden ist und eingehalten wird, doch anfänglich festgegründet und es handelt sich in den erwähnten Zeremonien darum, daß das Kind anerkannt und aufgenommen wird von den kosmischen Kräften, in welchen der Stamm seinen mystisch-supranatural-energetischen Bestand hat.

Der immer wiederkehrende Gedanke der universal kosmischen Symbiose ist es, der den *wakonda*-Gedanken schließlich mehr und mehr von den Substraten, an denen die *wakonda*-Energie zunächst im einzelnen wahrgenommen wird, ablöst, um zu einem verallgemeinerten Begriff des *wakonda* zu führen. Es ist leicht verständlich, daß, sobald der Begriff eine Art von Verallgemeinerung erfuhr, die Idee der in besonderem Falle und auf besondere Weise und in besonderem Maße wirksamen Lebenskraft sich damit verband. Aber diese Verallgemeinerung kann nicht schon zur ursprünglichen Konzeption der Idee gehören. Daher ist es wieder ganz zutreffend, wenn A. Fletcher sagt: „Der Indianer denkt offenbar vom *wakonda* nicht als von etwas fern oder neben der Natur Stehendem, sondern vielmehr als von etwas sie Durchdringendem". Jedoch ist es nicht von Hause aus eine allgemeine Naturkraft, sondern eine hier und da, gelegentlich und aus bestimmtem Anlaß sich wirksam erweisende Kraft in der Natur. Und so erklärt sich der „Schrei zum *wakonda*", der bei einigen Stämmen zweimal im Jahre als offizielle Zeremonie vorgenommen wird. Nach der von Fletcher überlieferten Legende war es gelegentlich einer Hungersnot, als zum ersten Male die Kin-

der mit lehmbeklebten Gesichtern in die Berge getrieben wurden, um dort zum *wakonda* zu schreien.[1]) Ein sehr beachtenswerter Zug aber ist in dieser Legende wiederum, daß die Kinder das *wakonda* nicht um ein bestimmtes Ding, um ein einzelnes Gut bitten sollen. Sie sollen nur vier Tage und Nächte auf den Hügeln bleiben und unter Tränen schreien und ganz allgemein seine Hilfe erflehen: „Die Antwort, die ihr erwartet, mag euch vielleicht nicht werden. Alles, was gut ist, möge *wakonda* geben."

Nehmen wir hinzu, daß das Verhalten des Indianers dieser Macht gegenüber zur Ehrfurcht, Demut und Anbetung übergeht, so sehen wir uns hier auf die Basis der Religion versetzt. Daß der ursprüngliche Begriff bei seiner Verwendung im breiteren Leben abgeschwächt und mit magischen Vorstellungen versetzt wurde, ist leicht verständlich. In der kultlichen Feier der *wakanwacipi*-Gemeinschaft sehen wir eine Verallgemeinerung des Bestrebens, des *wakonda* habhaft zu werden. In solchem gemeinsamen Kult muß das *wakonda* an ein sinnlich greifbares Objekt geknüpft werden, und als solches ist dort der *wakan*-Sack zu betrachten, der die Stelle eines kultlichen Hilfsmittels einnimmt.

Mit Recht hat Emil Walther Mayer davor gewarnt, die Begriffe *mana*, *wakonda* und die anderen analogen, noch zu besprechenden Begriffe zu identifizieren, „während es sich doch vielleicht nur um ähnliche, jedoch auch wieder mannigfach voneinander abweichende, zum mindesten nüancierte Vorstellungen handelt."[2]) Mayer hat ganz richtig erkannt, daß *mana* etwas anderes ist als *wakonda*, wenigstens was den Gebrauch der Begriffe anlangt, den die heutigen Völker uns erkennen lassen. Es handelt sich hier um analoge Begriffsbildungen auf Grund von analogen Wahrnehmungen. Bei den Sioux-indianern ist der *wakonda*-Begriff der Repräsentant einer selbständigen Größe, die, ganz abgesehen von Geistern als ihrer

[1]) *The Omaha Tribe*, p. 194, 195.

[2]) E. W. Mayer in seinem vortrefflichen, orientierenden Artikel „Zur Frage vom Ursprunge der Religion" in der „Theologischen Rundschau" 1913, Heft 2, S. 46.

regulären Behausung, wirklich ist und auch abgesehen von magischen Vorstellungen, ja gerade so erst recht ihre eingreifende Bedeutung für die Lebensanschauung der Menschen gewinnt. Weiter hat Mayer angedeutet, daß neben der Betrachtung der in diesen Begriffen vorgestellten Macht als Objekt und als Mittel „noch eine dritte zulässig sei". Der hier von Mayer gemachte Vorschlag zur Beurteilung der Vorstellungen von einer übersinnlichen Macht wird durch den *wakonda*-Glauben bestätigt. Das oder der *wakonda* ist in der höheren Vorstellung von seinem Wesen ein transzendentes Subjekt, das sich den Menschen bekundet, zu erfahren und zu spüren gibt und mitteilt. Die Grenze zwischen unpersönlicher und persönlicher Vorstellung des *wakonda*, an der wir uns bei Betrachtung der einzelnen Fälle der Verwendung des Begriffes bewegen, ist offenbar dort, wo *wakonda* angerufen und wo seine mystische Gleichheit mit dem Menschen empfunden wird, zugunsten der Persönlichkeitsvorstellung überschritten.

Das melanesische *mana* wie das siouanische *wakonda* können insofern als die zwei Grundtypen des primitiven Begriffs von übersinnlicher Kraft angesehen werden, als jenes vorwiegend an der unteren Grenze und dieses vorwiegend an der oberen Grenze sich hält und als die bei anderen primitiven Völkern anzutreffenden analogen Begriffe sich unschwer zwischen diese beiden Typen einordnen lassen.

Dem *wakonda* steht das *manitu* der Algonkin am nächsten. Auch dieser Begriff bewegt sich nicht nur hart an der Grenze der Personifikation, sondern wird geradezu zu einem Ausdruck für das Göttliche selbst, dessen Nähe oder Gemeinschaft der Mensch sucht und empfindet. Die Lebensgewohnheiten der Sioux- und Algonkinstämme weisen zahlreiche durchgreifende Ähnlichkeiten auf. Bei beiden ist es eine uralte Gepflogenheit, daß die jungen Leute, wenn sie zu den Volljährigen gezählt werden sollen, in die Einsamkeit, auf einen Berggipfel gehen, um dort in stiller, angespannter Erwartung die Gottheit innezuwerden und ein Zeichen vom *wakonda* oder *manitu* zu empfangen. Dieser bei den Sioux *hambeday* genannte Akt erst-

maliger religiöser Zurückgezogenheit bezeichnet eine Epoche im Leben des jungen Mannes, die mit der Konfirmation verglichen werden kann und das Bewußtwerden der religiösen Stellung des Individuums bedeutet. Aber die Gottheit wird nicht etwa als eine unzweideutig persönlich anzuschauende Macht vorgestellt, sondern mehr nach Art der brahmanischen Konzeption, und die zutreffende Übersetzung ist daher „das große Geheimnis".[1]) Ebenso deutlich ist jedoch, daß dieses „große Mysterium" nicht etwas Vereinzeltes, sondern etwas den ganzen Naturlauf Umspannendes ist.

Daher sagt Jones, in dem wir wiederum einen Indianer als speziellen Gewährsmann begrüßen, nicht mit Unrecht von den Algonkin, sie besitzen „einen unsystematischen Glauben an eine kosmische mysteriöse Eigenschaft, von der man glaubt, daß sie überall in der Natur existiert".[2]) Wenn auch anscheinend, d. h. soweit nun einmal die vorliegenden Berichte zu sehen erlauben, der *manitu*-Begriff weniger ausgestaltet gewesen ist als der *wakonda*-Begriff, so wurde doch auch das *manitu* nicht bloß in einzelnen Dingen und Tieren gegenwärtig angesehen, sondern ebenfalls in Weiterbildung der ursprünglichen Konzeption mit Hilfe der symbiotisch-sympathetischen Grundeinstellung als eine allgemein die Natur durchwaltende Kraft erkannt. Man hat auch hier verschiedene Höhenlagen der Auffassungen zu unterscheiden, die sich zum Teil in den verschiedenen Schichten der Gesellschaft finden. Auch ein Indianerstamm ist nicht aus psychisch gleich gerichteten und entwickelten Individuen zusammengesetzt. Daher ist der Begriff des Über- und Unsinnlichen bald mehr, bald weniger subtil gebildet.

Der Indianer erstrebt einen Kontakt mit der Lebenskraft der Welt. Er nähert sich der „mysteriösen Macht," indem er durch das auf einige Tage berechnete Verlassen seiner sozialen Gemeinschaft, durch die räumliche Überwindung der niedrigen Umgebung, Emporsteigen auf die Höhe, zugleich

[1]) Ch. A. Eastman, l. c., p. 7 sq.

[2]) William Jones, *The Algonkin Manitou*, in: *The Journal of American Folklore*, Vol. XVIII (1905), 190.

durch Fasten sich von der materiellen Art seines Seines löst. Im einsamen strengen Aufblick in die Weite des nächtlichen Himmels und in das Blau und die Wolken des Tageshimmels nähert er sich der Gewalt der Unermeßbarkeit und hascht nach einer Vision, in der die kosmische Energie als eine für ihn selbst vorhandene sich manifestieren soll. Sie gibt sich in irgendeinem Naturding, zumeist einem Tiere, zu erkennen, das ihm für die Dauer seines Lebens das vorzüglichste Mittel bleibt, der Anwesenheit des *manitu* bzw. des *wakonda* sich zu vergewissern. Im Zusammenhange dieses religiösen Vorganges von Askese und Vision ist das *manitu* ebenso wie das *wakonda* eine Art kosmischer Potenz oder universaler Kraft, etwas, das augenscheinlich nicht personhaft vorgestellt, sondern mehr wie ein Prinzip des Seins und des Geschehens gedacht wird. Aber man muß sich auch hier hüten, bei jeder Verwendung des Wortes *manitu* an eine allgemeine Naturkraft zu denken. Das ist im Gegenteil immer nur eine seltener vorkommende Auffassung, während gewöhnlich an eine Eigenschaft oder Wirkungsform eines Naturobjektes gedacht ist. Immerhin aber müssen wir der Versicherung von William Jones Glauben schenken, wenn er sagt, der Algonkin „fühlt, daß diese Eigenschaft überall ist, allgegenwärtig (*omnipresent*). Das Gefühl, daß sie allgegenwärtig ist, führt natürlich zu dem Glauben, daß sie in jedes Ding in der Natur eingehe, und die Auffassung, daß sie aktiv sei, führt den Verstand dazu, überall nach ihren Manifestationen auszuschauen." Jones nimmt diesen Begriff auch ausdrücklich als „einen religiösen" in Anspruch; „er bringt die Idee der Feierlichkeit mit sich, und was auch immer die Assoziation sein mag, er drückt stets eine ernste Haltung aus und entzündet ein emotionales Gefühl von Mysterium".[1])

Diese Höhenlage wird jedoch auch hier im gewöhnlichen Leben nicht eingehalten. Vielmehr sinkt dort häufig das *manitu* bis zur bloßen Zauberkraft herunter. Man sucht sich des *manitu* zwecks körperlichen Wohlbefindens oder zwecks Hei-

[1]) William Jones, l. c., p. 183 sqq.

lung zu bemächtigen. Namentlich durch das bei den Indianern so beliebte Dampfbad wird man seiner teilhaft; und zwar glaubt man nicht nur, daß die übersinnliche Kraft im Dampfe sich befinde, der vom erhitzten und mit Wasser besprengten Steine aufsteigt, sondern auch, daß sie durch gewaltsam beigebrachte Einritzungen der Haut in den Körper selbst übergehe und nun erst recht erfolgreich die Schmerzen austreibe. Alle physischen wie seelischen Leistungen werden auf das *manitu* zurückgeführt. Ein besonders tüchtiger Mensch ist im Besitz einer großen Menge dieser physisch-hyperphysischen Substanz, und ein Feind, der ihn erlegte, verspeist sein Herz mit dem Bewußtsein, daß die *manitu*-Kraft des Erschlagenen nunmehr in ihn übergehe. Wo immer etwas Außerordentliches geschieht oder von einem Menschen ausgeführt wird, da ist man von der außerordentlich reichlichen Anwesenheit von *manitu* überzeugt.

Hier scheint der Ort, das im wesentlichen freundliche Verhältnis des primitiven Menschen zu den Tieren näher ins Auge zu fassen. Der Indianer und manch anderer Stammeszugehörige lebt mit den Tieren, fürchtet nicht diejenigen, welche der Kulturmensch fürchtet, sondern hat zu ihnen ein Vertrauen, welches häufig religiöser Natur ist. Der christliche Missionar wurde, als er eine Klapperschlange töten wollte, von einem Indianer beschämt, der ihn vermochte, sie leben zu lassen, da sie ja nichts Böses tut. „Die Klapperschlange ist Großvater der Indianer und ist hier absichtlich hingesetzt, uns zu schützen und uns durch ihre Klapper von drohenden Gefahren zu benachrichtigen; denn wenn sie klappert, so heißt dies so viel wie: Sieh um dich! Wenn wir nun", setzte er hinzu, „eine von ihnen töten würden, so würden es die übrigen bald erfahren, und die ganze Gattung würde gegen uns aufstehen und uns beißen!"[1]) Jones erklärt rundweg: „Wir töten nie eine Schlange, weil sie ein Manitu ist. Die Manitus haben acht auf den Totschläger und schaden ihm irgendwie, sei es durch

[1]) Joh. Heckewelder, Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der indianischen Völkerschaften. Aus dem Englischen von Fr. Hesse, 1821, S. 433.

Krankheit oder durch irgendein Ereignis. Eine plötzliche Schwellung des Armes oder Schenkels oder irgendeines Körperteiles ist ein Zeichen, daß die Manitus an solchem verderblichen Werke sind. Die Manitus haben ein Mittel, den Schmerz und die Agonie zu verlängern; sie bringen die Personen an die Schwelle des Todes, lassen sie aber nicht ganz hinübergehen. Aus demselben Grunde töten wir keine Eule, keinen Fuchs oder Wolf. Sie sind Manitus, und wir und sie sind Freunde. Wir begegnen ihnen oft und sprechen mit ihnen; sie verstehen uns und wir verstehen sie."[1])

Es ist nicht zu übersehen, daß von beiden Gewährsmännern und namentlich von Heckewelder zwei Motive angegeben werden, welche das Töten der Schlangen und anderer Tiere verhindern. Einmal die Furcht vor der Rache der Gattungsgenossen des Erschlagenen bzw. der Manitus, die ja diese Tiere sind, zum anderen die freundschaftlichen Beziehungen. Die alte Theorie, daß die Furcht das primäre Motiv aller Religionsbildung sei, mag manchen sofort bestimmen, das erstgenannte Motiv als das genuine, das zweite als ein hinzugekommenes anzusehen. Diese Auffassung scheint mir indessen der Mentalität der Primitiven nicht zu entsprechen. Man braucht sich nur das wirkliche Verhalten derselben zu den Tieren zu vergegenwärtigen und wird dann nicht zögern, zuzugeben, daß die wahrhaft freundschaftliche Beziehung so durchaus vorherrscht, daß man dieselbe nicht erst aus der Angst vor Rache rückläufig erklären kann. Wäre diese letztere die Ursache des freundschaftlichen und religiös vertrauenden Verhältnisses zu den Tieren, so müßten wir erwarten, daß zumindest in Erzählungen, bei der Legendenbildung dieser Zug unverkennbar hervorträte. Das ist jedoch nicht der Fall. Es gehört zu den Ausnahmen, daß jemand von den Tieren wegen seines bösen Verhaltens gestraft wird; im allgemeinen suchen sie sogar noch dann den Menschen zu helfen, wenn diese sich an ihnen vergangen haben. Von Besitzern großer Ranches und Urwälder in Nordamerika habe ich gehört, daß

---

[1]) *Journal of American Folklore*, Vol. XXIV (1911), p. 214 sq.

auch sie Schlangen, zumal Klapperschlangen, nicht töten, weil dieselben im Urwalde tatsächlich nicht zu fürchten sind; es sei denn, daß die Furcht des Kulturmenschen den falschen Trieb in ihnen erweckt. Nach den Sagen der Pawnee und vieler anderer Völker verlassen zwar der Biber oder der Büffel, die in einer Menschenehe betrogen wurden, den Menschen und gehen durch Rückverwandlung ins Tierreich zurück, benehmen sich aber auch von da an nicht feindlich, sondern freundlich und zugehörig. In den Stammes- und Familiensagen schlägt der Gedanke einer von den Tieren für den Menschen, den einzelnen oder das Volk, ausgeübten Vorsehung als etwas Primäres vor. Heckewelder sagt in Übereinstimmung mit späteren Gewährsmännern, daß die Indianer glauben, gewisse Tiere besäßen eine beträchtliche Macht über die Menschen, die sie zum Schutze des Menschen gebrauchen, und man sei sich bewußt, deshalb den Tieren verpflichtet zu sein. Wenn z. B. in der Nacht das Geschrei einer Eule gehört wird, so pflegt jemand im Lager aufzustehen und etwas Glicanican, indianischen Tabak, ins Feuer zu werfen, in der Meinung, der aufsteigende Rauch werde den Vogel erreichen und davon überzeugen, daß das Volk seiner Verdienste um die Vorfahren nicht vergessen habe. Man glaubt, daß die Eule über dem Lager Wache hält, wie sie es einst getan hat, als sie, „der große Wächter über das Menschengeschlecht", durch ihren Ruf im rechten Augenblick die Schläfer vor einem feindlichen Überfall warnte.[1])

Denselben Glauben betätigen, um noch ein Beispiel aus ganz anderer Kulturzone zu nehmen, die Zulu. Bei ihnen hat jeder Mensch sein *ihlozi*, eine Art geheimnisvoller Schlange, die ihn behütet, bei ihm wohnt, mit ihm wacht, schläft und arbeitet, aber stets unter dem Erdboden. Wenn sie je einmal hervorkommt, so ist die Freude groß und der Mensch muß versuchen, den Sinn ihrer Erscheinung zu entdecken. Wer kein *ihlozi* hat, muß sterben. Wenn man also aus Versehen eine Schlange tötet, muß derjenige sterben, dessen *ihlozi* sie war, während die Schlange selbst zu neuem Leben kommt.

[1]) Heckewelder, a. a. O., S. 357.

Die Idee ist im Grunde keine erheblich andere als die der hilfreichen und stets freundlichen Wichtelmännchen und Hausgeister oder des Butzemannes in den deutschen Volkssagen. Auch hier liegt oft das Wohl des ganzen Hauses in der Obhut der einen Hausschlange. Und wenn die Schlange getötet wird oder die Wichtel vertrieben werden, so ist das Leben und Glück dahin.

Der *ihlozi* der Zulu wird auch als der Ahne angesehen, und man sagt, daß bei seinem Tode der zugehörige Mensch selbst in eine Schlange verwandelt wird. Daher gehen auch seine leiblichen Besonderheiten in diese Schlange über: wenn ein Mensch eine Wunde hatte, weist nach seinem Tode seine Schlange sie ebenfalls auf; war er einäugig, so ist es auch seine Schlange. Die Häuptlinge aber werden in ganz besonders große Boas nach dem Tod verwandelt.[1]) Dieser Ihlozismus ist im Grunde dasselbe wie der *nagual*-Glaube der Indianer von Guatemala und Honduras. Während jedoch bei den Zulu der *ihlozi* immer eine Schlange ist, ist der *nagual* bald das eine, bald das andere Tier, jedoch in derselben Weise mit dem Menschen verbunden, der stirbt, wenn jenes Tier stirbt. Im Grunde ist natürlich die Auffassung, daß eines Menschen Leben mit einem leblosen Gegenstande in derselben Weise (chrematomorphistisch) verbunden ist, durchaus keine andere Anschauung.

Nun hat Brinton gerade für das lebenslängliche Individualverhältnis des Menschen zu seinem Tiere die Bezeichnung Nagualismus behufs Beschreibung einer besonderen Anschauungsform einführen wollen und entlehnte sie dem altmexikanischen Nahuatl, bei denen *nahual* den geheimen Helfer oder Schutzgeist in Gestalt eines Tieres bedeuten soll. Als sich die indianischen Häuptlinge in Guatemala der Spanier zu erwehren hatten, kämpften Schlangen, Vögel und andere Tiere für sie. Für diese Erscheinung kann aber die Sonderbezeichnung Nagualismus nicht ohne die Gefahr der Irreführung gebraucht werden, da der falsche Schein entsteht, als handle es sich in

[1]) Frazer, *Golden Bough* III, p. 409 sq. nach Speckmann, Die Hermannsburger Mission in Afrika, S. 167.

dieser Vorstellung tierischer Schutzgeister um einen ganz spezifischen Glauben. In Wirklichkeit ist sie aber nur eine Teilerscheinung der allgemeinen Anschauung, die wir schon kennengelernt haben, die sich in besonderer Form auch im Totemismus auswirkt und von der man die einzelnen Verwendungen nicht so abtrennen darf, daß der wurzelhafte Zusammenhang verloren geht. Das individuelle Schutztier steht in derselben engsten Lebensbezogenheit zu seinem Schützling, und das Stammes- oder Sippenschutztier in selbiger engster Lebensverbundenheit mit der Gruppe, wie der Lebensstein, der Lebensbaum oder das Lebensholz, so daß der Tod des Tieres oder Baumes, das Zerschlagen des Steines oder Holzes den Tod des „Beschützten" als unmittelbare Begleiterscheinung hat.

Es leuchtet sofort ein, daß der Gedanke der „Beschützung" hier sekundärer Natur ist. Die Primäranschauung ist selbstverständlich die unmittelbare wesenhafte Zusammengehörigkeit, so daß der Tod dessen, dessen Lebwesen oder „anderes Selbst" dahin ist, eben hiermit selbstverständlich eingetreten ist. Dieser Wechsel der Erscheinungsform des Selbst ist in religiösen und Märchenstoffen so häufig und mannigfaltig behandelt, daß hier auf die Spezialisierungen nicht eingegangen zu werden braucht. Auf das Märchen von den zwölf Brüdern (Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 9) weise ich jedoch hin, weil dort die Variante vorliegt, die zugleich das früher erörterte Tiermotiv damit verbunden hat. Die Brüder werden durch das Abbrechen ihrer Lilien in Raben verwandelt. Wieder ist es daher im letzten Grunde die *mana*-Idee, von der wir hier eine Spezialisierung vor uns sehen, und die *nahual*-Vorstellung konnte nur insolange als eine gesonderte Erscheinung der Religionsgeschichte behandelt werden, wie die *mana*-Idee noch nicht in ihrem Zusammenhange untersucht und erfaßt war. Es ist dieselbe Idee, welche, wie sich später zeigen wird, auch im Totemismus wirksam ist, dieselbe Idee, welche bei fast allen Formen der Identifizierung von Menschen mit bestimmten Tieren mächtig ist, in dem Glauben an den Leopardenbund — dessen äußere Organisation

und Betätigung freilich auf besondere, zumeist gewalttätige Motive gegründet ist — wie in dem Glauben an die Werwölfe und den Kern des Doppelgängerglaubens.

Dann aber darf man nicht übersehen, daß die Anschauung, welche dieser Art Vorstellungen zum Leben verhilft und Substanz verleiht, die symbiotisch-sympathetische Grundkonzeption ist. Sie ist es, die zum Glauben an das Reich der Tiere als den Inbegriff alles Guten und Erhabenen führt, zur Grundvorstellung des Göttlichen unter dem Bilde der Tiere, zur Idee des „himmlischen" Tierkonzils, auf dem die Beschlüsse zum Heile der Menschen gefaßt werden. Abordnungen kommen aus diesem Jenseits zu den Zuni-Indianern, eine Art Deputation, welche den Menschen erklärt, daß die Tiere den für das gesamte menschliche Volk weitesttragenden Beschluß gefaßt haben, sich den an Hungersnot leidenden Menschen als Speise anzubieten.[1]) Aus diesem ganzen Anschauungszusammenhang ist auch die Gestalt des geheimnisvollen Fremden zu verstehen, der in der Mysterienlegende des Muschelmysteriums der Omaha (s. o., S. 146) als Abgesandter der Tiere zu dem erwählten Ehepaare kommt, um dieses in die Riten des Festes wie auch in die Behandlungsarten des Fleisches einzuweihen.

Von diesem Gegenstande scheiden möchte ich nicht, ohne noch, nachdem die deutschen Wichtel als Parallelerscheinung erwähnt worden sind, auf den nordgermanischen Glauben an die sogenannten „Folgegeister" erinnert zu haben. Die „Folgerin" (*fylgjur*) ist die Begleiterin des Menschen auf seinen

[1]) Für diesen speziellen Fall des Selbstopferungsangebots der Tiere ist eine Erwägung angezeigt. Die Frage läßt sich aufwerfen, ob diese Indianerstämme seit uralten Zeiten diesen Glauben besitzen, daß die Tiere selbst sich ihnen als Opfer antragen, oder ob nicht irgendein tief einschneidendes Ereignis, wenn auch vielleicht ein solches von zunächst nur individueller Bedeutung, die Veranlassung zu dieser Sage gegeben hat. Es ist psychologisch wohl denkbar, daß die Menschen wegen einer rapiden Zunahme der Tierjagden in Angst versetzt waren und, wie ja leicht aus manchem Verhalten der sich nun scheu zurückziehenden Tiere geschlossen werden konnte, sich nun vor der Rache der Tiere fürchten zu müssen glaubten. Diese Angst brauchte zur Beruhigung der Psyche einen sie verdrängenden Gedanken. Dieser Gedanke stellte sich in der Form ein, daß ja die Tiere selbst wollen, daß sie von den Menschen als Nahrungsmittel erbeutet werden.

Lebenswegen; das aus der Person herausgesetzte zweite Ich, welches sich nach dem Tode dieses Menschen einem anderen menschlichen Leibe gesellen kann, in der Regel wohl in die Fülle des Geistigen in der Natur zurückkehrt und im Seelenheer des Windes oft vernehmbar wird. Hier ist die Vorstellung anscheinend nicht vorhanden, daß die beschützenden Begleiter Tiere sind, und wenn sie je vorhanden gewesen, so ist sie offenbar bei der Umbildung der Anschauung zu derjenigen von einem zweiten, neben der Leiblichkeit vorhandenen Seelenleben verloren gegangen. Ein Prozeß dieser Art ist um so wahrscheinlicher, als ja auch bei den Primitiven die Außenseele oder Buschseele des Menschen oft wie der Wechselbegriff des tierischen Beschützers erscheint. Bei den Germanen übernehmen diese „Folgerinnen" die Rache für einen Totschlag wie auch die Warnung vor Unglück. Hellsichtige Menschen nehmen sie wahr, und der einem Gähnzwang unterliegende Swan ahnt das Heranziehen der Folgegeister Oswifrs, des Vaters des erschlagenen Torwald.[1]) Oft hat ein einzelner Mensch eine *fylgjur*, manchmal haben zwei oder mehrere Brüder zusammen nur eine. Der jüngere Torstein der Vatnsdaela-Saga[2]) hat einen Traum, daß die *fylgjur*, welche ihn und seine Brüder zu begleiten pflegt, ihn beschwört, nicht auf ein Gelage zu reiten, und auf seine Einwendung, er habe doch zugesagt, warnt sie mit dem Hinweis auf dort bevorstehendes Unheil. Drei Nächte lang erschien sie ihm mit dieser Warnung und „berührte seine Augen", so daß Torstein ihr gehorchte und sich krank meldete. Weiterhin setzten sich ähnliche Vorstellungen von Schutzwesen an. Es scheint psychologisch deut-

[1]) Njals Saga, Kap. 12. Man beachte, daß nicht Swan selbst von den Folgerinnen heimgesucht werden soll, sondern daß der bei ihm zu Gast weilende Thjostolf es ist, auf den sie es abgesehen haben. Swan ist also persönlich unbeteiligtes Medium, in dem sich die Ankunft der Folgerinnen vorkündigt. Sein heftiges Gähnen ist das Zeichen der physiologischen Entspannung des Bewußtseins, der Ausdruck dessen, daß sich in seinem Unterbewußtsein telepathische Schau vollzieht. Swan ist überhaupt mit außergewöhnlichen Kräften begabt; mittels des magischen Felles einer Ziege, das er sich über den Kopf wickelt, übt er gleich hernach den rettenden Zauber aus, der sofort wirksam ist.

[2]) Vatnsdaela Saga, Kap. 36.

lich, daß bei dieser Vorstellungsbildung Wunsch und Furcht starke emportreibende Kraft ausüben. Auch in dem Falle Torsteins liegt die Annahme nahe, daß seine eigene sicherlich irgendwie begründete Ahnung von geplanten Feindseligkeiten die Warnstimme in ihm aufsteigen ließ. Wunsch und Furcht bedienen sich also in diesen Fällen der vorhandenen religiösen Vorstellung von der durch die *fylgjur* ausgeübten Vorsehung, wie ein Hindu oder ein moderner Theosoph von seinem Guru oder einem Mahatma die entsprechende Warnung empfängt. Auf einer Stufe, wo der Urheber solcher Warnung konkreter vorgestellt wird, erscheint er etwa als ein Tier. Hier eröffnet sich das weite Feld der Wirksamkeit der (±)Wunschprodukte, die sich aus den Lebenslagen ergeben, und es handelt sich lediglich um Vorstellungsnuancen, wenn die Garanten der Wünsche oder die Warner menschlich oder tierisch oder unsichtbar geisterhaft beschrieben werden.[1]) Die ganze Kraft des persönlichen Fürsehungsglaubens wendet sich einem solchen Wesen zu. Die Tiere sind vermöge der Harmlosigkeit und Zutraulichkeit ihres Wesens und auch wegen des von ihnen gewährten praktischen Nutzens den Primitiven die bevorzugte Klasse der hierfür in Betracht gezogenen Wesen. Ihnen wird, zumal bei plötzlichen Erscheinungen und seltsamem Benehmen, das der egozentrisch eingestellte Mensch auf sich bezieht, die *mana*- oder *wakonda*-Energie zugesprochen, die der Mensch im Universum tätig fühlt und gegebenenfalls durch solche Vorstellung lokalisiert.

Etwas anders ist die Anschauung der Irokesen vom *orenda* nach der Beschreibung des Spezialforschers Hewitt. Das *orenda* ist ein Begriff für die Betätigung der einem Wesen eigentümlichen Lebensfunktion.[2]) Überall, wo von der gewal-

---

[1]) Vgl. oben S. 20f. den modernen Warntraum auf See durch eine rezente fylgjur.

[2]) J. N. B. Hewitt, *Orenda and a suggestion towards the origin of religion*, in: *The American Anthropologist* N. S. Vol. IV (1902), 33 sqq. Aus den Bezeichnungen der verschiedenen irokesischen Dialekte für diesen Gegenstand, z. B. *orenna, olenna, karenna, kalenna, oenna, urunta, iarenda*, wählt Hewitt den huronischen Ausdruck *orenda* für die wissenschaftliche Verständigung aus (p. 37 Anm.).

tigen und staunenerregenden Wirkung eines Menschen, eines Tieres oder einer Naturgewalt geredet wird, spricht der Irokese gern vom *orenda*. Der Schamane ist „einer, dessen *orenda* groß ist"; ein guter Jäger führt die Bezeichnung „einer, dessen *orenda* fein ist". Hat jemand auf der Jagd Erfolg, so heißt es: „Er beschämt das *orenda* des Wildes", im umgekehrten Falle jedoch haben die Tiere „sein *orenda* übertroffen". Bei öffentlichen Spielen und bei den Dauerwettkämpfen, wo Klan gegen Klan kämpfte, wurden von den streitenden Parteien Schamanen, d. h. Männer, die anerkanntermaßen im Besitz von mächtigem *orenda* sind, gemietet, um das *orenda* der feindlichen Partei niederzukämpfen. Es handelt sich dabei, wie Hewitt ausdrücklich bemerkt, nicht etwa um Mitteilung des *orenda* der Schamanen an die Kämpfenden. Wenn die Elemente in Aufruhr sind, wenn ein schrecklicher Sturm im Anzuge ist, sagt man: er oder es bereitet sein *orenda*. Ist der Sturm losgebrochen, so „hat er sein *orenda* bereitet". Von einem wütenden Tiere gebraucht man dieselbe Wendung. Ein Prophet oder Wahrsager ist jemand, der gewohnheitsmäßig „sein *orenda* ausschüttet" und dadurch die Geheimnisse der Zukunft erfährt. Ein scheuer Vogel hat ein empfindliches *orenda*; der Magier, der einen Menschen in guter oder böser Absicht bezaubern will, „bereitet sein *orenda* für oder gegen ihn". Wer sein *orenda* für die Ausführung seines Planes in Anwendung bringt, der hat es „geordnet" oder „herausgestellt", und daher gewinnt die Phrase die Bedeutung „hoffen, erwarten". Da ferner die Vögel in Ausübung ihres *orenda* begriffen sind, wenn sie singen, so erlangt die Phrase „das *orenda* heraussetzen" auch die Bedeutung „singen"; und nun muß der Schamane singen, wenn er wirken will. Wie Hewitt bemerkt, ist diese Redensart der einzige Ausdruck für singen in der alten irokesischen Sprache. Interessant ist weiter, daß für „beten" gesagt wird „sein *orenda* niederlegen", weil das Verlangen nach etwas voraussetzt, daß man sein *orenda* niederlegt, um sich gleichsam einem fremden *orenda* zu unterwerfen.[1])

[1]) Hewitt, l. c., p. 40.

Danach ist also das *orenda* eine treibende ursächliche Kraft oder Energie, „die in jeder Wirkung oder Erscheinung der Natur eingeschlossen ist und auf irgendeine Weise des Menschen Wohlbefinden anfechten oder regeln kann". Selbstverständlich ist diese Energie unpersönlich und immateriell vorgestellt; aber nicht als eine allgemeine, in der ganzen Natur gleichmäßig sich darstellende, wie in der höher ausgeprägten Form der siouanischen oder algonkinschen Anschauung, sondern in Funktion und Wirksamkeit mehr begrenzt, mehr örtlich bestimmt und nicht alldurchdringend. Um sich selbst im Leben aufrecht zu erhalten, mußte der Mensch den guten Willen jedes einzelnen von tausend Dingen und Wesen seiner Umgebung sich sichern, damit ein jedes von ihnen sein *orenda* zu seinen Gunsten ausübte, und von diesem *orenda* glaubte er eben, es sei „beherrscht von dem besonderen Wesen, das er anrief". Daher erklärte sich der primitive Mensch dieser Gegenden die Wirkungen der Natur als den Kampf eines *orenda* gegen ein anderes *orenda*, und er dachte sich diesen Kampf und somit die Naturereignisse hervorgebracht durch eben die einzelnen Wesen und Körper seiner Umgebung, deren *orenda* er wahrzunehmen glaubte.[1]) Wenn aber auch die Natur von *orenda* erfüllt ist und gewaltige Naturerscheinungen Manifestationen des *orenda* sind, so ist es doch keine allgemeine Naturkraft, nicht die Ursache der Naturwirkungen überhaupt. Unter den besprochenen nordamerikanischen Ideen der übersinnlichen Kraft ist es das *orenda*, welches am meisten dem melanesischen *mana* ähnelt. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß es nicht verselbständigt und nicht personifiziert wird, wie *wakonda* und *manitu*.

Der Irokese hat aber noch ein besonderes Wort für die von den ihn umgebenden Wesen betätigte böse Gewalt, nämlich *otkon* (*otgon*, auch *okhi*, *ocki* u. ä.). Damit wird diejenige Macht bezeichnet, die dem Menschenleben feindlich gegenübersteht und an seiner Vernichtung arbeitet. „Es ist im ge-

[1]) Vgl. den Artikel „*orenda*" von Hewitt in Fred. Webb Hodges *Handbook of American Indians*, II part, p. 147 sq., desgleichen im *American Anthropologist*, Vol. IV 40, 41.

wöhnlichen Leben der Name für alle wilden und ungeheuren Wesen, Tiere und Personen, namentlich solche, die an Größe, Macht und Geschicklichkeit über das normale Maß hinausragen ... Der Ausdruck wird oft auf Fetische und andere Dinge angewandt."[1]) Im allgemeinen läßt es sich mit teuflisch, dämonisch gut wiedergeben, wenn auch der Indianer Onasakenrat es in seiner Evangelienübersetzung (1880) zur Übersetzung von „heiliger Geist" verwertet hat. Auch die Europäer werden *otki*, d. i. „großer Teufel", genannt, desgleichen die Medizinmänner und Schamanen als Leute, die unsinnig, dämonisch, besessen sind. Das irokesische Schöpfungsepos nennt aber eine Schlange und andere dem Menschen vorwiegend schädliche und gefährliche Tiere die Inhaber von *otkon*; darauf wird in diesem Epos die Anweisung begründet, daß der Mensch diese Tiere töten und verzehren soll.[2]) Weiter wird dort erzählt, daß viele Tiere im Anfange der Erdgeschichte dadurch in *otkon* verwandelt wurden, daß das böse Urwesen sie in der Felshöhle verschlossen gehalten hat, während das gute Urwesen, der „junge Sproß", sie den Menschen zur Gesellschaft oder zur Nahrung hatte geben wollen. Die im Felsen gefangenen Tiere haben daraufhin dauernd „ihr *orenda* aus sich herausgesetzt, um die Tage der Menschenwesen zu beendigen", und dadurch wurden sie zu *otkon*.[3]) Bei diesem Terminus handelt es sich also ausschließlich um die böse Gewalt, die gewisse Wesen durch ihre schädliche Wirkung über den Menschen bekunden, und es scheint unstatthaft, wenn einige Schriftsteller das *otkon* oder *okhi* dem *manitu* oder *mana* gleichwertig an die Seite stellen wollen.

Franz Boas nennt in seinem zusammenfassenden Artikel über die Religion der nordamerikanischen Indianer noch einige andere Termini, die auch den Fundamentalbegriff einer „in den Naturobjekten inhärierenden Kraft ausdrücken, die mäch-

---

[1]) Hewitt in Webb Hodges *Handbook* II, 164.

[2]) Vgl. das von Hewitt in huronischem Text und Übersetzung herausgegebene Schöpfungsepos im 21. *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1900 und 1901), p. 133 sqq. und p. 338 sq.

[3]) Ebendort p. 196 sq.

tiger ist als die natürlichen Kräfte des Menschen" und am besten mit „wunderbar" wiedergegeben würde: das *sulia* der Salisch, das *naualak* der Kwakiutl, das *tamanoas* der Chinook (Tschinuk). Man kann sagen, die meisten nordamerikanischen Indianerstämme weisen neben dem Glauben an göttliche Wesen auch diesen Glauben an eine in der Natur erscheinende und in Naturereignissen sich betätigende und manifestierende Macht auf.[1])

Bei den Indianern im Hinterland von Bolivia und Argentinien ist der Ausdruck für das Außerordentliche und Ganzandere *tunpa*. Die Helden in ihren Sagen sind *tunpa*, d. h. sie besitzen übernatürliche Kräfte. Bei den Chané- und Chiriguano-Indianern findet sich die Sage: „Vor langer Zeit, als alle Völker an den Ufern des Parapitiflusses fischten, kam ein großer Geist (ein *Añatunpa*) zu Pferde und gab den verschiedenen Stellen Namen." Als *Añatunpa* bezeichnet man gern höhere Urfahren. Alle Toten nämlich sind *aña*, sagte der Gewährsmann Nordenskjölds, aber unter ihnen „gibt es mehrere, die *tunpa* sind und übermenschliche Kräfte besitzen". Der größte unter den *Añatunpa* ist Yamandatunpa, nach ihm rangieren Mariutunpa, Tipaytunpa und Chiquéritunpa, der den Donner hervorbringt. Diese *Añatunpa* greifen ins Leben der Menschen ein, weshalb besonders die Zauberer mit ihnen in Verbindung stehen. Es wird erzählt, daß die *Añatunpa* des Nachts zu Tsuhuandico, einem großen, jetzt verstorbenen Zauberer, kamen und mit ihm Maisbier tranken. Anguya, der letzte Häuptling, bot den *Añatunpa* Tabak an, wenn sie bei Tsuhuandico waren. Aber sie nahmen immer nur ganz wenig von den angebotenen materiellen Dingen; man konnte sie nicht sehen, hörte nur gleichsam ein Klingen von Sporen, wenn sie kamen.

---

[1]) Boas' Artikel „Religion" in Webb Hodges *Handbook* I, 365 ff. Wenn aber J. King (l. c., p. 141) auch auf die Pawnee-Indianer verweist und Boas speziell den Tirawa der Pawnee als ein „noch nicht anthropomorphisiertes" und daher der *manitu*-Idee nahestehendes Wesen nennt, so vermag ich dem nicht beizustimmen; soweit ich mich aus George Dorseys *Pawnee Mythology* überzeugen konnte, ist Tirawa eine selbständig und anthropomorphisch vorgestellte Schöpfer- und Kulturgottheit, deren Wirkungsweise in nichts an die *manitu*- oder *wakonda*-Idee erinnert. — Vgl. Dorsey, p. 13 ff., 21.

In diesen vom Berichterstatter nicht gesichteten Vorstellungen laufen verschiedene Anschauungen durcheinander. Aber wie in anderen ähnlichen Fällen sehen wir auch hier jenes Stratum, welches die großen Vorfahren ältester Vergangenheit vorzugsweise als mit der unsinnlichen überragenden Kraft begabt weiß, und daneben Personen der Sage bei ihren Erdenzeiten. Die Energie selbst scheint nach dem Bericht nicht eigentlich magisch verstanden zu sein, um so weniger, als die Zauberer erst ihrer bedürfen und sich zum Zwecke der Anteilnahme an ihr mit den Energieträgern in Verkehr zu treten suchen. Was das Spezifikum dieser „ganz anderen" Energie ist, das kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß die Inhaber derselben die bekannte Rolle der Urfahren spielen, in der sie vermöge ihrer besonderen Ausstattung das Volk mit den Kulturgütern bedenken, daß sie aber auch in die Rolle von Gottheiten übergehen, um den Donner zu schicken — ein Geschäft, welches gewöhnlich seinen Funktionär auf der Grenze zwischen dem hohen himmelsfernen Gott und einem gewaltigen Ahnen hält. Es macht nämlich gar keinen grundsätzlichen Unterschied, ob die betreffende Gestalt einen Eigennamen bekommen hat oder nicht. *Añatunpa* begegnet unter diesen Indianern sowohl wie ein Eigenname als auch wie ein Gattungsname, kann auch, wie die folgende Geschichte zeigt, zur Idee des höchstmöglichen Denkbaren erhoben werden.

In alten Tagen, so wird erzählt, war ein sehr alter Mann, der in den Wäldern umherirrte und keinen festen Wohnsitz hatte. Kam er in ein Dorf, so jagte man ihn fort und hetzte die Hunde auf ihn. Da machte er sich eine Hütte. Zu dieser kamen allerlei schöne Vögel, und die meisten wurden bald so zahm, daß er sie fangen konnte. Der Mann dachte: Gehe ich mit ihnen in ein Dorf, so nimmt man mich vielleicht auf. Er nahm nun die Vögel und ging in die Dörfer. Alle fanden die Vögel schön, aber niemand wollte ihn selbst herbergen. Der Mann ging zu seiner Hütte zurück. Eines Tages kam *Añatunpa* (hier anscheinend als einzigartiges Wesen gedacht?) in Gestalt eines sehr schönen Vogels zu ihm. Was ist das für ein merkwürdiger Vogel? dachte der Mann. *Añatunpa* sagte, er

sei gekommen, um ihm zu helfen; er gab ihm ein Paar Flügel. „Wenn du in ein Dorf kommst, sollst du die Flügel bewegen, und dann donnert es", sagte *Añatunpa*. „Wollen sie dich trotzdem nicht wohnen lassen, so erhebe die Flügel." Der Mann ging in ein Dorf, wo ein großes Trinkgelage stattfand. Man wollte ihn nicht aufnehmen. Er bewegte die Flügel, und es donnerte. Man glaubte, die Medizinmänner wären es, die donnerten, und kümmerte sich nicht um ihn. Wieder bewegte er die Flügel, und es donnerte. Man glaubte immer noch, es seien die Medizinmänner. Als er endlich sah, daß man ihn nicht wohnen lassen wollte, sondern ihn verjagte, erhob er die Flügel, die er verborgen gehalten hatte. Da kam ein Sturm, der alle fortriß außer zwei Knaben und einem Mädchen. Diese, die nun allein waren, wollten Kuchen, hatten aber kein Feuer. Sie hatten Kürbisse und Mais, ohne sie rösten zu können. Da kam ein alter Mann, die Sonne, mit einem Feuerbrand zu ihnen. Er röstete einen Kürbis und aß ihn. Als er fortging, nahm er das Feuer wieder mit. Er wollte ihnen nichts davon abgeben. Als der Alte das nächste Mal kam, beschlossen sie, ihm das Feuer zu stehlen. Als er an dem mitgebrachten Feuer einen Kürbis röstete, schlug einer der Knaben mit dem Knüppel darauf, daß die Glut herumsprühte. Der Alte sammelte sie schnell. Ein ganz kleiner Funke blieb gleichwohl unter einem halben Kürbis. Er machte nun Feuer damit an. Huapi (der Webervogel) sagte zu ihnen: „Ihr sollt das Feuer gut aufbewahren, so daß es niemals ausgehe." Er sagte ihnen auch, sie sollten, wenn das Feuer ausgehe, es mit *tatay* (einem Reibholz) reiben. Der jüngere Bruder nahm die Schwester zur Frau. Der ältere hatte keine Frau. Da legten sie einen Kürbis in eine kleine Hängematte und wiegten sie. Der Kürbis wuchs zu einem Mädchen, das bald zu einer Frau heranwuchs. Diese nahm der ältere Bruder zur Frau. Von ihnen stammen alle Chanés ab.[1])

Der *Añatunpa* dieser Erzählung ist Menschheitserneuerer, Vernichter der alten Menschheit und Erhalter der Anfänger

[1]) Erl. Nordenskjöld, Indianerfahrten, S. 251—257.

des neuen Geschlechts über das Verderben hinweg. Er ist aber überhaupt Helfer und Heiland. Als solcher kommt er zu dem Manne, der in seiner ärmlichen und verachteten Stellung gerade sein Erwählter ist; und daran schließt sich wie die regelrechte Fortsetzung die Ausrottung der unwirtlichen Bevölkerung. Seine Gestalt und Handlungsweise bewegt sich auf der Linie der Urväter, hat jedoch auch Züge des Hochgottes. Ähnlich wie Wakonda wechselt er unter Umständen seine Rolle mit einem Tiere aus. Der Webervogel tritt an seiner Statt mit eigenem Namen auf wie ein selbsttätiger Kulturheros. Was Söderblom den „Urheber" nennt[1]), tritt uns hier auf einer Frühstufe entgegen, wo der Typus des Urhebers noch nicht voll herausgearbeitet ist.

4. Die Vorstellung der unsinnlichen Kraft in Indonesien.

Wenden wir uns von den amerikanischen Völkern zu den Bewohnern des indischen Archipels, so liegen uns auch über ihre religiösen Vorstellungen Beschreibungen vor, welche eine ganz ähnliche Annahme von der übersinnlichen Kraft zu enthalten scheinen oder doch vermuten lassen, die betreffenden Vorstellungen und Glaubensweisen seien irgend einmal aus einer solchen Anschauung der unsinnlichen Kraft hervorgegangen. Auf den ersten Blick macht zwar die Vorstellung der Küsten-Dajak oder der Iban auf Borneo vom *ngarong* einen anderen Eindruck. Gleichwohl aber sind in der Art des Verkehrs mit dem *ngarong* verwandte Züge mit dem *manitu*-Glauben nicht abzustreiten. Der Glaube an den Schutzgeist *ngarong* ist unter den Iban sehr verbreitet und greift tief in ihre Lebensgepflogenheiten ein. Es ist aber bezeichnend für die großen Schwierigkeiten, die bei der Erforschung dieser Anschauungen zu überwinden sind, daß trotz der großen Bedeutung des *ngarong*-Glaubens im täglichen Leben jemand 14 Jahre lang in enger Beziehung mit den Leuten stehen konnte, ohne eine Beschreibung vom Wesen des *ngarong* zu

[1]) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, S. 115: „Fließende Grenze zwischen Kulturheros und Urheber".

erhalten.[1]) So stark ist die Scheu der Leute, ihren Glauben den anders empfindenden Europäern preiszugeben. Wieder ein Beweis, wie vorsichtig wir sein müssen, wenn wir schon aus den äußerlichen Kultgewohnheiten die eigentlichen tiefsitzenden Glaubensformen und die religiöse Psyche selbst ermitteln wollen. Erst Hose und McDougall haben über die in Rede stehende Anschauung berichtet.

Der *ngarong* oder „geheime Helfer" tritt häufig als Geist eines Vorfahren oder verstorbenen Verwandten auf, jedoch nicht immer; er ist auch nicht immer der Geist eines abgeschiedenen Menschen. Zum Schutzgeist eines einzelnen wird er dadurch, daß er sich diesem im Traume ankündigt. Mag er nun im Traum als menschlicher Geist erscheinen und zugleich bestimmen, in welches organischen Wesens Gestalt er fürderhin dem Betreffenden nahe sein will, oder mag er bloß unbestimmt sich ankündigen: auf jeden Fall geht der betreffende Mensch, der die nächtliche Vision gehabt zu haben meint, am folgenden Tage in die Wildnis und späht nach einem Zeichen, an dem er seinen „geheimen Helfer" erkennen möge. Begegnet ihm dort ein Tier, das sich auffällig benimmt, bleibt etwa ein aufgescheuchtes Wild einen Augenblick stehen, um, bevor es wegspringt, nach ihm zu schauen, oder turnt ein Gibbon andauernd im nächsten Baum herum, oder stößt der Iban auf einen großen Quarzkristall, auf eine seltsam gewundene Wurzel oder auf einen sich merkwürdig ringelnden Wurm: so ist dieses Tier oder dieser Gegenstand für den Menschen voll von mysteriöser Bedeutung und gilt ihm als die Behausung seines *ngarong*. Bei solchen Begebnissen gerät der Mensch in Ekstase, wobei er deutlich seinen Schutzgeist sieht, und wenn er wieder zu sich kommt, ist derselbe natürlich verschwunden.[2]) Die Art, wie der Iban sich der Anschauungsform des *ngarong* für seine Person vergewissert, ist ganz ähnlich derjenigen, wie der Indianer auf einsamer Bergeshöhe die für ihn in Zukunft geltende tierische oder dingliche Manifestation des *manitu*

[1]) Charles Hose and William McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, Vol. II (1912), p. 90.

[2]) Hose and McDougall, l. c., p. 91 sq.

oder *wakonda* erlebt, das sich ebenfalls zuvor im Traum ankündigen kann. Allerdings ist der *ngarong* — soweit wir uns auf die Beschreibung stützen und verlassen dürfen — im Unterschiede von der indianischen Idee keine Naturkraft und wird auch anscheinend nicht so häufig in besonders staunenerregenden Naturereignissen erkannt. Wohl aber ist andererseits keine deutliche Personifikation vollzogen: auch hier herrscht, soweit wir sehen, der Glaube an eine unsichtbare Macht, mit welcher der einzelne dadurch in Verkehr tritt, daß sie sich für ihn in einem sichtbaren Gegenstande und zumeist in einem Tiere manifestiert. Auch *manitu* und *wakonda* sind häufig in die Rolle des Schutzgeistes übergegangen vermöge der Vorstellung, daß die eine unsichtbare Macht sich den verschiedenen Genossen des Stammes freundlich erweist, indem sie ihnen eine besondere dauernde Manifestationsform ankündigt und eine mystische Beziehung ermöglicht.

Mehr aber noch als die *ngarong*-Vorstellung liegt der Glaube an das (oder den) *petara* auf dieser Linie. Dieses *petara* nämlich hat bei den Dajak neben ihrem Kriegsgotte *Singalang Burong* und dem Kriegsheros *Klieng* und neben zahlreichen kleineren Gottheiten eine eigentümliche Stellung. Es bedeutet kurzweg etwas Göttliches, etwas Übersinnliches, das sehr viele Manifestationen und Funktionen annehmen kann, und von dem jede einzelne Funktion zu dem „unbestimmten Begriff einer anthropomorphischen Gottheit" wird. So undeutlich auch diese Angabe ist, das eine ist klar, daß es sich hier nicht um eine bestimmte und personifizierte Gestalt im eigentlichen Sinne handelt, sondern um die Idee von etwas allgemeinem Göttlichen, das nicht konkret faßbar ist, wohl aber in von ihm ausgehenden Wirkungen angeschaut und erkannt zu werden pflegt.[1]) Deshalb wird auch zu dem großen Fest des *Singalang Burong* „das ganze *petara*" eingeladen, damit die wirkende Gottheit in ihrer Fülle anwesend sei.[2]) Daher trägt sich

[1]) Hose and McDougall, l. c., II 85.

[2]) Hose and McDougall, II 86: *Once a year they make a big feast for Singalang Burong and sing for about twelve hours, calling him and Klieng and all the Petara to the feast.*

ein Iban, der keinen *ngarong* hat, mit der Hoffnung, bei dem *petara*-Fest einen Vogel oder ein anderes Tier durch Offenbarung als seinen Helfer zugewiesen zu erhalten.[1])

W. Schmidt faßt freilich mit Rücksicht auf die Aufzeichnungen des Dajaken Leo Nyuak[2]) *petara* als Name für den höchsten Gott schlichtweg, muß aber doch sofort beifügen, es sei kein eigentlicher Eigenname, „da auch die übrigen Götter so genannt werden". Dennoch meint Schmidt: „Über die Existenz eines höchsten *Petara* oder *Batara* kann aber kein Zweifel sein."[3]) Ich muß bekennen, daß mir die Angaben des Dajaken weniger bestimmend sind als die von sorgfältigen Beobachtern und Erkundigern; sie tragen den Stempel des Systematisierten und Manierierten, und unter dem direkten Einfluß des christlichen Katechismusunterrichtes ist selbstverständlich bei dem jungen Mann schon seine ursprüngliche Vorstellung in die Richtung des christlichen Gottesbegriffes verschoben worden. Die Schilderung, die früher J. Perham[4]) gab, sowie diejenige von Hose und McDougall lassen keinen Zweifel darüber, daß *petara* ein nicht genau zu bestimmendes und schwerlich personenhaft aufzufassendes Wesen ist.[5]) „Es

[1]) Hose and McDougall, II, 92 sq.

[2]) Übersetzt und veröffentlicht vom apostolischen Präfekten E. Dunn im „Anthropos" I (1906).

[3]) Wilhelm Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse, Bd. 53 (1910), S. 4.

[4]) *Petara or Sea Dayak Gods*, abgedruckt bei Henry Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I (1896), 165 sqq.

[5]) Die etymologische Bedeutung des Wortes *petara* scheint noch ungewiß zu sein. Schmidt ist für die Ableitung von sanskr. *bhattara* „Herr"; Perham führt es auf *avatara*, d. i. Inkarnation (von Vischnu), zurück. Aug. Hardeland (Dajacksch-deutsches Wörterbuch 1895) leitet das Wort, indem er der Form *petara* keine eigene lexikalische Stelle einräumt, von *tara*, „Lob, Ruhm, das Gepriesenwerden" ab und nennt als Grundbedeutung von *batara* „hochmütig, prahlerisch". Für Schmidt spricht der Umstand, daß im Batakischen *Batara* als Bestandteil des in der Regel obersten Gottes *Batara guru* erscheint, der nach Joh. Warneck (Die Religion der Batak 1901, S. 4, 25f.) auf die hinduistische Beeinflussung im 13. und 14. Jahrhundert zurückzuführen ist. Sollte sich nun wirklich diese Herleitung des Wortes aus dem Sanskrit bewähren, so würde eine außerordentliche Abschwächung des ursprünglichen Begriffes von *batara* stattgefunden haben. Besonders gewichtig

ist bezeichnend," sagt Perham, „daß es bei Krankheitsfällen und sonderlich im Anblick des Toten nicht *Singalang Burong* oder *Pulang Gana* oder *Salampadai* noch *Klieng* oder irgendein anderer mythischer Heros ist, an den man als Lebensspender denkt, sondern einfach *Petara*, wie auch immer die genauere Form sein möge, die sie damit verbinden. Die *antu* verursachen die Krankheit und suchen zu töten, sie müssen deshalb verjagt werden; aber *Petara* wird als die rettende Kraft betrachtet."[1])

Nach diesen gewichtigen Zeugnissen ist keine andere Auffassung möglich als die, nach welcher das im allgemeinen neutrisch gefaßte *Petara* in die Analogie der bisher in diesem Kapitel besprochenen Begriffe gestellt wird. Es ist die Kraft des Lebens, die dem einzelnen Menschen freundlich nahekommen kann, sei es unsichtbar als die vitale Macht, die von Krankheit und Tod errettend Gesundheit spendet, sei es auch, wie jenes obige Beispiel zeigt, als die mystische Geistesmacht, die sich als ein *ngarong* oder Schutzgeist kundgibt, welch letzterer ja zu einer Art Manifestation des *petara* wird. Daß es keine Tempel und Bilder des *petara* gibt, könnte sowohl für ein höchstes göttliches Wesen sprechen, das aus der gegenwärtigen Vorstellung gänzlich zurückgetreten ist, wie auch für ein neutrisches oder nur ganz unvollkommen personifiziertes Wesen nach Art des *wakonda*. Nun aber finden wir in den analogen Fällen eines aus der Vorstellung mehr und mehr entschwundenen großen Himmelsgottes nicht, daß man sich an dieses zurückgesunkene Wesen mit der Bitte um Rettung aus Krankheit oder Todesgefahr wendet. So bleibt wieder nur die neutrische Fassung des *petara* als übersinnliche und weltlichmenschlichen Verhältnissen weit überlegene Macht. Dabei kann es sogar als durchaus zutreffend bezeichnet werden, wenn der Dajak Nyuak sich dahin äußert: „Dieser Geist

steht dieser Ableitung entgegen, daß *petara* tatsächlich nicht einen „Herrn" bedeutet. Es ist schwer verständlich, daß ein so konkreter Begriff dann in die neutrische Bedeutung übergegangen sein sollte. Nach der dajakischen Sprache selbst würde *petara* jene gewaltige Kraft besagen, welche die Menschen rühmen und preisen: das Ruhm- und Ehrwürdige.

[1]) H. Ling Roth, l. c., p. 177.

(Batara) ist der höchste von allen; er überwacht und regiert alle."[1]) Denn so kann wohl jemand sich über die allgemeine und durchdringende naturweltüberlegene Macht ausdrücken, nachdem er durch den Europäer zu besonderem Nachdenken über sie angeleitet worden ist. Aber ungefähr so könnte sich auch ein Rothäuter über *manitu* und *wakonda* äußern. Das *petara* fungiert ersichtlich nach Art einer allgemeinen, übergreifenden, übersinnlichen und wunderbar wirkenden Potenz, deren Gegenwart man als besonderen Schutz erwartet und deren Manifestationen bei den Iban auch zuweilen in Form eines *ngarong* eintreten können.

Diese im Grunde unpersönliche Potenz, die man zu personifizieren fast geneigt ist und gewiß bisweilen auch direkt nach dem Bilde der anderen Gottheiten persönlich vorstellt, ist nicht an eine Örtlichkeit gebunden, sondern allenthalben anzutreffen; sie bekundet sich so mannigfaltig, daß man auch von ihr in der Mehrzahl spricht, gelegentlich nach Nyuak dualistisch von einer Zweiheit, einem oberen und einem unteren *petara*, oder synthetisch wieder von ihr als einer Totalität. Daß sich keine ganz einheitliche Vorstellung zu finden scheint, ist hier wie bei den analogen Vorstellungen der anderen Völker einfach selbstverständlich. Denn diese religiösen Begriffe der primitiven Völker sind immer vag und nicht in katechetische Schemata fixiert. Es kommt immer auf den übergreifenden Gedanken an, und der ist beim *petara* offenbar der einer einheitlich zu denkenden Macht, die sich in ihren Funktionen, mit denen sie namentlich auch dem Individuum in besonderer Weise nahekommt, zu differenzieren vermag.[2])

---

[1]) Anthropos I, 18.

[2]) Bei den Dajaks gibt es, nach der wenig genauen Schilderung Schadees (M. C. Schadee, *Het familieleven en familierecht der Dajaks van Landak en Tajan. Bijdrugen tot de Taal-, Land- eu Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Bd. 63, p. 467) noch eine andere Form der unsinnlichen Energie unter dem Namen *pama*. Durch den Besitz von *pama* sind die Vornehmen und die Alten ausgezeichnet. Dieses *pama* soll nach dem Tode des Menschen in dem *pantak* anwesend sein, einer hölzernen menschlichen Figur, die man von dem Verstorbenen macht und in der Nähe seines Grabes unter einem Schutzdach aufstellt.

5. Die Vorstellung der unsinnlichen Kraft in Afrika.

Indem ich mich jetzt nach Ostafrika wende, beginne ich mit dem Hinweis, daß das Wort, welches die Barundi sowohl für den persönlich gedachten Weltschöpfer wie auch für das Göttliche schlechthin verwenden, Bedeutungsvarianten hat, die vermuten lassen, daß es bisweilen der neutrischen Fassung von *wakonda* nahekommt, ja daß diese Fassung als die anscheinend stark zurückgesetzte die ältere ist. Der große Himmelsgott *Imana* hat keinen Kult und steht somit auf derselben Linie wie ähnliche Hochgötter anderer Völker. Zu ihm wird nicht gebetet, sondern er gilt als unnahbares unsinnliches Wesen. Doch empfindet der Mensch seine Nähe und sucht sie. Dafür zeugt, daß an Orten, wo ein Blitz in die Erde gegangen ist, dem Imana eine Hütte errichtet wird u. ä. Die Barundi sind Dämonenverehrer, und Hans Meyer meint, daß die meisten der Dämonen, da sie die Namen früherer Häuptlinge tragen, durch deren Deifizierung entstanden seien. Jedenfalls seien sie nicht Personifizierungen von Naturerscheinungen oder Himmelskörpern. Die Naturerscheinungen sind nach Meyer für den Murundi nur die Äußerungen und die Himmelskörper nur die Sitze der Götter. Unter den etwa dreißig Gottheiten, die mit Namen bekannt sind, ist, wenn von Imana zunächst abgesehen wird, Kiranga der größte, der Herr aller Dämonen und aller materiellen Dinge, zu dem man in aller Not und Trübsal ruft. Auf ihn folgt im Range Riangombe, der Herr der guten Geister, den Imana beauftragt hat, die Menschen zu leiten und die guten Geister gegen die bösen zu schützen. Den Imana hingegen, der wie der Rugaba bei den Basiba Weltschöpfer, höchster Weltherr und Gnadenspender ist, ruft man nie an und ehrt man nie mit Opfern. Sein Name wird bisweilen auch als Gesamtbezeichnung aller Götter gebraucht, als „das Göttliche" oder „die Gottheit" schlichtweg (Meyer). Das Wort ist aber auch wie das gleich näher zu erörternde *mulungu* Bezeichnung für alles Heilige, dem profanen Leben Entrückte. Es wird als Prädikat heiliger Bäume, des heiligen Stiers, des Königs oder Häuptlings

gebraucht, und die Amulette wie die Orakeltiere sind *imana*.[1])

Auch das Bantuwort *mulungu* oder *mulugu* (bei den Nika, Taita, Wanjamwesi, Wanjamjembe, Waschinsi, *mlungu* bei den Wakamba, Yao u. a., *muungu* bei den Suaheli, Pokomo, *mulugo* bei den Kilimane, *uluko* in Mosambik usw.) gehört in diese Kategorie der Bezeichnungen der übersinnlichen Kraft. Insofern allerdings verhält es sich mit diesem bei allen östlichen Bantustämmen anzutreffenden Worte anders, als es vielfach, entschiedener als *wakonda* und ähnlich wie das barundische *imana*, in die Bedeutung des einen großen, allen Geistern und göttlich gearteten Wesen überlegenen Gottes übergegangen ist. Zumal in der Sprache der Kaffern ist der Name für den großen Himmelsgott *Unkulunkulu* von demselben Stamme gebildet. Daher ist dieses Wort von den unter den einzelnen Bantustämmen wirkenden Missionaren ohne weiteres als das Eingeborenenwort für Gott angesehen worden. Eine nähere Beschäftigung mit dem durch die Stämme und durch die Anschauungen hin abgewandelten Begriffe, der mit dem Wort verbunden wird, zeigt jedoch, daß auch hier der Grundbegriff nicht derjenige von Gott, sondern derjenige von der dem Materiell-Sinnlichen überlegenen Kraft ist, der bei dem Akt der Personifikation zum Gottesbegriff wird. Wenn die Wanjamwesi neben dem *Miringu* auch *Mulungu* als Bezeichnung eines ungefähr allmächtigen größten Gottes verwenden, so scheint bei ihnen *Mulungu* ein Appellativ zu sein, während *Miringu* bzw. *Mienzi Muungu* der Name für die große Gottheit geworden ist.

Durch weite Bantugebiete kommt das Wort *Mulungu* in doppelter Bedeutung vor: einmal für die Geisterwelt oder die Versammlung der Verstorbenen, namentlich der verstorbenen Edlen und Häuptlinge, sodann für die einzelne abgeschiedene Seele. Nach Hetherwick, der speziell über den Glauben der Yao von Britisch-Zentralafrika berichtet, wird dort das Wort *mlungu* erstlich für die menschliche Seele nach dem Tode ge-

[1]) Hans Meyer, Die Barundi. Eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika. 1916. S. 117 ff., 120.

braucht.[1]) Sagt jemand von einem ihm zugestoßenen Glücksfall: „Das ist mein *mlungu*", so ist nach Hetherwick die Meinung die, seine Seele habe einen Einfluß auf sein gegenwärtiges Geschick gehabt. Andererseits geht die durch den Tod vom Leben befreite Seele nach *mlungu* als dem Ort der abgeschiedenen Seelen, wo sie für einige Zeit mit größeren Kräften begabt ist als zuvor. Für den *lisoka* (Seele) eines verstorbenen Häuptlings werden fast in jedem Dorfe Opfergaben dargebracht. Dieses *mlungu* des toten Häuptlings wird in einem Schrein anwesend gedacht, der sich im Dorfe neben der Behausung des gegenwärtigen Oberhauptes über dem Grabe des Verstorbenen befindet. Diese Seele ist zwar nach *mlungu* gegangen, aber sie ist auch insofern in dem Schrein, als man sich ihr dort am besten nahen kann *(such a shrine . . . is regarded as the abode of his soul or the spot where his mlungu is most accessible)* [2]), und der neue Häuptling erlangt durch Opfer den Beistand des *mlungu* seines Vorgängers für irgendwelche kriegerische und friedliche Unternehmung. Bei alledem ist die Annahme unstatthaft, daß der verstorbene Häuptling deifiziert worden sei. Auch die Vorstellung der Bantu geht nicht über das Maß der allgemeinen primitiven Vorstellung vom Leben und Zustand der abgeschiedenen Seele hinaus. Die abgeschiedene Seele besitzt nur eine Zeitlang, in der Regel eben so lange, bis sie durch eine neue ersetzt werden kann, Einfluß auf die irdischen Verhältnisse des Gaues oder Stammes. Der ihr zuerkannte Einfluß beruht letztlich auf der Stärke, welche die betreffende Person bei ihren Lebzeiten bekundete. Es ist genau dieselbe Vorstellung wirksam. wenn die Waschinsi von Usambara nach Krapf ihren Jumben (Häuptling) schon bei

---

[1]) Alexander Hetherwick, *Some Animistic Beliefs among the Yaos of British Central Africa.* In: *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* Vol. XXXII (1902), 92 sqq. Zu vergleichen ist auch H. S. Stannus, *Notes in some Tribes of British Central Africa,* im „*Man*", N. S. XIII (1910), 299.

[2]) Ganz ähnlich übrigens, nach F. Grabowsky („Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest und Ideen über das Jenseits bei den Dajaken." Internat. Archiv f. Ethnogr. II, S. 194), der sich auf Schadee stützt, auch bei den Dajak.

Lebzeiten als ihren *mulungu* bezeichnen, dessen Sklaven sie seien. So wie das *mulungu* des Yao von Bedeutung für sein Ergehen ist und die in ihm wirksame und für seine Erfolge entscheidende Energie bedeutet (mag sie nun neben dem *lisoka* bestehend oder mit ihm identisch gedacht sein), so ist auch das *mulungu* des Häuptlings, der seinen Einfluß mächtig zur Geltung bringt, eine Energie, vor der man sich anerkennend beugt. Hierbei kommt gewöhnlich hinzu, daß dem Jumben Zauberkräfte zugeschrieben werden. Das *mulungu*, das in der Regel die abgeschiedene Seele nach ihrer fortwirkenden Art bedeutet, erhält sonach auch eine ähnliche Stellung wie das *mana* oder das *wakonda*, das einem Menschen zu besonderen Erfolgen verhilft, gleichwie ein persönlicher, dieser einzelnen Person in eigentümlicher Weise zustehender Besitz. Dabei schillert der Begriff des sonst für die abgeschiedene Seele oder ihren Aufenthaltsort gebrauchten Wortes nach der Idee einer bloß unpersönlichen Qualität hinüber.

Nehmen wir hinzu, was Hetherwick weiter über die Grundbedeutung des Wortes aus den Sprachgewohnheiten der Yaos ermittelt hat, so liegt es nahe, diese unpersönliche Bedeutung als den ursprünglichen Sinn des Wortes anzuerkennen. Hetherwick gibt an, daß das Wort *mlungu* kein persönliches Nomen ist, sondern eine „Eigenschaft bezeichnet, die in irgend etwas inhärent ist, so wie das Leben oder die Gesundheit dem Leibe inhäriert . . . Es ist für ihn (den ungelehrten Yao) mehr eine Qualität oder Fähigkeit der menschlichen Natur," die er in erweitertem Sinne in der ganzen Geisterwelt wiederfindet.[1]) Ein gutes Beispiel dafür, daß der Yao an und für sich mit *mlungu* die Idee der Persönlichkeit gar nicht zu verbinden vermag, liefert eine Unterredung Hetherwicks mit einem alten Häuptling, dem er den Begriff des persönlichen Gottes nahezubringen versuchte. Der Mann sprach daraufhin von „Mister God" und zeigte dadurch, *that originally to him the word conveyed no idea of the personality I was ascribing to it.*

Haben wir nun bei den Indianern die gelegentliche An-

[1]) Hetherwick, l. c., p. 94.

grenzung an die Personifizierung von *manitu* und *wakonda* und die Bildung einer Idee anthropomorpher Gottheit mittels der Zusammensetzung *wakan tanka* beobachtet, so werden wir vielleicht gar nicht auf eine sehr verschiedene Linie der Ideenbildung geführt, wenn wir jetzt das Wort *mulungu* für den Namen eines scheinbar personhaft gedachten Gottes in Gebrauch finden. Immerhin bleibt es bezeichnend, daß selbst bei den Yaos und benachbarten Stämmen *mlungu* die Rolle des großen Himmels- oder Weltgottes übernimmt, und zwar mit ausdrücklicher Betonung seiner schöpferischen Machtübung. Nach einer Legende hat *Mlungu* auf einer fernen Felseninsel, die in einem Binnensee liegend gedacht ist, die lebenden Wesen samt den Menschen erschaffen. Hingegen muß die angeführte Unterredung Hetherwicks mit dem alten Yao zur Vorsicht mahnen. Es scheint noch eine Grenze zu bestehen zwischen einer himmlischen Macht, die schöpferisch tätig ist, und von der man sagt, sie habe dies und jenes „getan", und zwischen der Idee eines persönlichen Gottes in anthropomorphistischem Sinn. So unbedenklich die kleinen Geistwesen auf die Stufe des Menschlichen hinabgesetzt sind, so wenig will es, wie die Berichte aus den verschiedenen Gebieten der Ethnologie erkennen lassen, dem primitiven Menschen gewisser Volksstämme in den Sinn kommen, die übersinnliche Macht „persönlich" vorzustellen, auch dann nicht, wenn er ihr Tätigkeiten nach Analogie menschlicher Verrichtungen zuschreibt. Es kann immer nur von einer Annäherung an den Gedanken der Persönlichkeit gesprochen werden, während derselbe so gewiß nicht durchschlägt, als das *mlungu* zugleich die verborgene Ursache jedes erstaunlichen und wunderbaren Vorganges ist und in Summa die übersinnliche Ursache alles dessen, „was über das Verständnis der Leute hinausgeht". „Das ist *mlungu*! das ist der Ausruf des Yao, wenn irgend etwas gezeigt wird, was jenseits der Stufe seines Verständnisses liegt!" (Hetherwick.)

An sich ist ja freilich die Erklärung des heutigen mehrdeutigen Gebrauches des Wortes dadurch möglich, daß *mulungu* „ursprünglich nur Geist im allgemeinen, besonders

Ahnengeist bezeichnet haben kann".[1]) Bei dieser Auffassung W. Schmidts ist eine Grundbedeutung des Wortes angenommen, die zwischen den beiden heute üblichen liegt. Von dieser „ursprünglichen" Bedeutung wäre dann also nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin eine Umbildung des Sinnes vorgenommen; nach der einen Seite hin wäre der Wortsinn abgeblaßt worden, indem man nach und nach dazu gelangte, die dämonistische Vorstellung aus ihm auszuschalten und ihn auf das Wunderbare und Unerklärliche überhaupt anzuwenden; nach der anderen Seite hin wäre eine Steigerung des ursprünglichen Wortsinnes bis an die Grenze der Personifizierung, oder nach Schmidt genauer, bis zur wirklichen Personifizierung eingetreten, indem das Wort zur Bezeichnung des persönlich gedachten, großen und einen Himmelsgottes gebraucht wurde. Die heutige Verwendung des Wortes mit seinen beiden Begriffen wäre also auf eine ältere manistische Vorstellungsweise zurückzuführen, aus der jedoch den Gottesglauben selbst herzuleiten noch nicht nötig wäre. Mir scheint diese Auffassung unhaltbar zu sein. Schon das ist nicht wahrscheinlich, daß *mulungu* in ausgedehntem Maße für Ahnengeist in Verwendung gewesen ist. Ja freilich bezeichnet es den abgeschiedenen *lisoka* eines Jumben, und ebenso wird der Jumbe bei Lebzeiten schon als *mulungu* bezeichnet. Das geschieht jedoch, wie wir aus analogen Erscheinungen bei anderen Völkern ersehen, wegen der Heiligkeit und Würde, die dem Häuptling beigelegt wird, und gewöhnlich steht das in direkter Beziehung zu der Begabung mit großer Zauberkraft. Nach dem, was wir hierüber schon erwähnten, steht es diesbezüglich mit dem Bantuhäuptling ganz ähnlich wie mit einem Tahitifürsten, der seine Heiligkeit dadurch erhält, daß er mit Federn gegürtet wird, die von den Götterbildern her Heiligkeit angezogen haben und weiterhin durch Berührung diese Qualität auf ihn übertragen. Bezeichnet *mulungu* ferner die Seele des verstorbenen Menschen überhaupt, so wird uns doch versichert, daß der Plural nur höchst selten einmal in An-

[1]) Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, I, 140.

wendung kommt, vielmehr wird bei der Mehrheit von abgeschiedenen Seelen immer sofort an *mulungu* als den Aufenthaltsort derselben gedacht.[1]) Anstatt der Vorstellung von mehreren *mulungus* ist diejenige eines kollektiven Singulars in Gebrauch, der gleichsam ein großes und undeutlich bestimmtes Reservoir von unsinnlich-seelischer Kraft bezeichnet.

Am nächsten liegt daher als ursprünglicher Sinn von *mulungu* ein religiös gearteter Begriff, der zum Teil ähnlich wie *mana*, zum Teil ähnlich wie *wakonda*, eine Macht bedeutet, die man sich selbst zuzueignen wünscht, die auch bisweilen verehrungswürdig angeschaut wird und derer man in besonderem Maße durch Bedienung der Seele des letztverstorbenen Häuptlings als ihrer vollkräftigsten Manifestation teilhaftig zu werden glaubt. Wo das Wort für den Schöpfer der Welt verwendet wird, da liegt ein sekundärer Gebrauch vor, das Ergebnis einer weitergeführten Reflexion. Auch Schmidt sieht sich zu der Vermutung genötigt, „daß auch diese frühere Eigenschaft des Wortes *Mulungu* (die Schmidt als Ahnengeist spezifiziert und als Seele und Teil von Persönlichkeit faßt), als es auf das höchste Wesen angewendet wurde, diesem in zögernder, unbestimmter Weise beigelegt wurde."[2]) Ich kann diesem Urteile vollkommen beistimmen und finde dadurch meine Auffassung vollauf bestätigt. Schmidt meint allerdings, daß der Gedanke des höchsten Wesens jenen Bantustämmen schon vorher bekannt gewesen sei, und zwar als „durchaus volle, lebendige Persönlichkeit", so daß dieser zuvor bekannte Gott nachträglich nur den Namen *Mulungu* erhalten habe.[3]) Hierfür fehlen jedoch die Indizien vollständig,

[1]) Hetherwick, l. c., p. 94.

[2]) W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesglaubens, S. 140, Anm. 2.

[3]) Wenn der Bantu-Grammatist Torrend in seiner *Comparative Grammar of South African Bantu Languages* den Gottesnamen *Mulungu* (s. v.) vom phönizischen *Moloch* herleiten will, so ist das schon deshalb unmöglich, weil Moloch weder ein höchstes noch ein gutes Wesen war und weil die Phönizier überhaupt keine solche Idee eines höchsten guten Gottes abzugeben hatten, die zu einem dem monotheistischen ähnlichen Glauben hätte umgebogen werden können. Neuerdings sind ja die Wurzeln *kuru* und *kulu* mit der Bedeutung „groß" und „alt" in mehreren Zweigen der Bantusprache aufgezeigt worden. Beide Bedeutungen liegen indessen für den Primitiven

weshalb ich mich bescheide anzunehmen, daß der Begriff des persönlichen höchsten Wesens erst nachträglich aus demjenigen der seelischen und allgemeinen Kraft durch Weiterführung der religiösen Reflexion hergeleitet worden ist, jedoch immer nur in der Konzeption einer quasi-persönlichen Vorstellung.

Um uns über solche Prozesse primitiven Denkens einigermaßen Klarheit zu verschaffen, ist hier ein Wort über den sehr fließenden Begriff von Persönlichkeit am Platze, der uns bei den Naturvölkern begegnet. Wie gering bisweilen die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen menschlichen individuellen Persönlichkeiten ist, wurde schon berührt (vgl. oben S. 175 ff.). Die mangelhafte Ausbildung dieser Fähigkeit tritt hervor in dem egozentrisch bedingten Mitleiden, das auf der naiven Identifizierung der eigenen Existenz mit der eines nahestehenden Mitmenschen beruht. Der Egozentrismus greift aber auch über die Grenze der Mitmenschen hinaus. Nehmen wir an, die Lebenshaltung des auf primitiver Zivilisationsstufe befindlichen Menschen sei notwendigerweise eine praktische, und durch diese praktische Haltung werde zunächst die Besinnung auf das Wesen der ihn umgebenden Gegenstände geregelt. Nicht nur seine Mitmenschen, sondern auch die Tiere, die er jagt, die Bäume, die er erklettert und deren Zweige er in fast stetiger Bewegung sieht, die Felsen mit ihren Klüften, die Gewässer mit ihren Wallungen und Bewohnern, die Sonne, der Mond, der Regen und der Sturm haben für ihn eine große und unmittelbare Bedeutung. Mit ihnen hat er sich zu befassen, mit ihnen setzt er sich gleichsam auseinander, und dabei gewinnen sie für ihn persönliche Qualitäten, wie er sie an sich selbst gewahrt, Qualitäten, ähnlich denen, die er selbst ihnen gegenüber zur Anwendung und Geltung bringt. Man muß sich hüten, diese primitive Reflexion von vornherein da-

---

hart an der Grenze des Erstaunlich-Überragenden und Ganzanderen; sie stellen somit eine Eigenschaft dar, welche bei ihrer Zuerteilung an göttliche Wesen oder große Verstorbene von selbst in die Bedeutung der un- und übersinnlichen, erhabenen Energie übergeht.

durch zu fälschen, daß man sie als Animismus bezeichnet. Animismus im Sinne der Tylorschen Schule ist das ebensowenig wie die Vorstellung, daß die Person auch durch die von ihr stammenden und abgeschnittenen Haare und Nägel repräsentiert werden kann. Ja, es ist auch nicht Animismus im weiteren Sinne. Es handelt sich nicht um eine „Personifikation" oder Beseelung, die mit den Dingen vorgenommen wird. Vielmehr haben wir es mit jener unbestimmten Idee von Persönlichkeit und mit deren Anwendung zu tun, die aus dem wirklichen oder vermeintlichen Vorhandensein wirksamer Qualitäten darauf schließt, daß diese Qualitäten ebenso „persönlicher" Art seien wie die eigenen.

Das Tier ist in den Augen des wenig zivilisierten Menschen eine „Person" wie er selbst. Die Betätigungen der lebenden Wesen und die Widerstände oder Bewegungen der leblosen genügen, um in ihnen „Persönliches" zu finden, während andererseits doch auch eine gewisse Unterscheidung geübt wird. Insofern wir bei der Interpretation der Vorstellung des Naturmenschen das Wort Person oder Persönlichkeit gebrauchen, müssen wir uns darüber klar sein, daß es genau genommen in jener Anschauungssphäre diese Idee nicht gibt, und daß Handlungen für sie nicht an das gebunden sind, was wir Persönlichkeit nennen. Handeln, reagieren und Einfluß nehmen kann auch ein Wesen oder selbst ein Ding, das keineswegs in unserem Sinne Person ist. Wenn wir also unbefangen von Persönlichkeit sprechen, während wir die Vorstellung primitiver Menschen darstellen, so liegt doch der hierbei anzuwendende Begriff von Persönlichkeit viel tiefer als der uns aus unserer eigenen Sphäre her geläufige.

Vor allem ist dort der ethische Begriff der Menschheit und der Persönlichkeit noch nicht gefaßt, der allein die wirkliche qualitative Grenzlinie zwischen Mensch und Tier zu finden gestattet. Es läßt sich zwar kaum eine menschliche Gemeinschaft auffinden, in der die Unterscheidung von guten und schlechten Handlungen fehlt. Diese moralische Betrachtung dürfte sich vielmehr schon sehr frühzeitig geltend gemacht haben. Gutes oder Schlechtes einem anderen, einem Menschen

oder Tier, zufügen, das sind Vorstellungen, die uns fast überall begegnen; es gibt Vorschriften darüber, und Gepflogenheiten bestimmen das allgemeine Werturteil in dieser Beziehung. Allein das Tier kann nach der Meinung primitiver Völker genau so Gutes oder Schlechtes zufügen, d. h. das moralische Verhalten ist noch nicht ethisiert und deshalb der Mensch auch noch nicht eigentlich personifiziert, d. i. als Person im vollen Sinne des Wortes gefaßt.

Wegen dieses mangelnden Persönlichkeitswertes geht die Voraussetzung der Einheitlichkeit von Mensch und Tier so weit, daß Menschen nicht nur als Abkömmlinge von Tieren sondern selbst als Tiere angesehen werden. Wenn auch böse Zauberer für die Ausübung ihrer geheimen Raub- und Rachezüge sich nur in Tierfelle kleiden, um unter dieser Maskierung Schrecken zu verbreiten und sicher ihr Ziel zu erreichen, so glaubt die Bevölkerung doch fest daran, daß sich Menschen wirklich in Tiere verwandeln können, wie es ja auch verbreiteter Glaube ist, daß Medizinmänner sich während ihrer Inaugurationsperiode in Vögel, Insekten und alle möglichen anderen Tiere verwandeln und durch diese Metamorphose in die Geheimnisse der verschiedenen Lebenssphären eingeweiht und durch die Regionen geführt werden, aus denen sie ihre wunderbaren Kenntnisse mitbringen. Speziell für die australischen totemistischen Zustände und den in ihnen heimischen Glauben an die nahe Zusammengehörigkeit mit den Totemtieren bringt Durkheim diese Anschauung auf die Formel: „Jedes Individuum hat eine Doppelnatur: in ihm koexistieren zwei Wesen, ein Tier und ein Mensch."[1]) Der Totemismus zeigt eine Vorstellungsweise der Art, daß auf Grund der unmittelbaren Zugehörigkeit zum Totem nicht nur eine Verwandtschaft, sondern eine wirkliche Identität mit dem Totemtiere empfunden wird.[2])

Alle diese zum Teil schon oben erwähnten Vorstellungsweisen hinderten ihrerseits wieder die Ausbildung eines voll-

[1]) Emil Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), p. 190. Zum Egozentrismus s. Rawitz, Der Mensch, S. 81 ff.

[2]) Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 202.

kommenen Persönlichkeitsbegriffes. Sie bedingen, daß dieser Begriff nicht streng individuell durch die Idee des irgendwie beständigen Ich umschrieben ist. Und wenn schon ein bestimmtes inneres gleichbleibendes Wesen für eine menschliche Persönlichkeit angenommen werden mag (in gewissem Sinne ist das der Fall gerade auf Grund der Verwandtschaftsanschauung, die eben die Identität des Wesens einschließt), so ist vor allem die Anschauungsform das Fließende: die Form kann wechseln und doch das Wesen dasselbe sein. Es braucht nicht erst auf die unter Naturvölkern häufigen Ansichten über Wiedergeburt und neue Inkorporation eingegangen zu werden, die ja vielfach mit dieser vagen Persönlichkeitsidee zusammengehen.

Das genügt zur Feststellung des vagen Begriffes der Persönlichkeit, mit dem man beim Verständnis der religiösen Vorstellungen der Naturvölker rechnen muß. Das Nachempfinden des Forschers muß hier einsetzen, wenn einem Begriff wie dem des *mulungu* nicht Gewalt geschehen soll. Es ist nach alledem gar nicht auffällig, daß dieser Begriff so erheblich zwischen unpersönlicher und persönlicher Fassung schwankt.

Schließlich sind, was die Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes auf das Göttliche anlangt, unsere Kulturverwandten in keiner günstigeren Lage. Nur scheint der Grund ihres Schwankens ein anderer zu sein, obgleich man unbedenklich sagen darf, daß es durch die Religionsgeschichte hin im Kern immer dieselben Motive sind, welche die Vorstellung von der Gottheit in der Schwebe zwischen persönlichem und unpersönlichem Wesen lassen. Analogie und Eminenz sind die beiden Gesichtspunkte oder Kategorien, die der Mensch an die religiöse Gottesvorstellung heranträgt. Beide ziehen aber nach entgegengesetzter Richtung. Rein psychologisch angesehen ergeben sich auf diese Weise zwei Angelpunkte der Gottesvorstellung, zwischen denen sie aber hin und her gezerrt wird im Streite der Meinungen. Vom psychologischen Gesichtspunkte aus zeigen sich zwei Pfade für die begriffliche Gestaltung der Gottesidee, die sich gerne kreuzen. Wir erwägen und empfinden, daß die Persönlichkeit die höchsten von uns vergebbaren Prädikate zum Inhalt habe, und daß sie

sie wieder auch nicht habe. Diejenigen, welche um jeden Preis das Prädikat Persönlichkeit auf Gott übertragen müssen, weil sie sonst keine Ruhe finden, sind der ersteren Meinung. Andere aber kennen Höheres. Den einen ist das bewußte und willentliche Wesen die höchste Form des lebendigen Seins, weshalb sie Gott nur auf diese Weise zu denken vermögen. Andere aber erkennen, daß der Wille etwas durchaus kausativ Eingespanntes ist und eine Kraft, die stets mit einer Gegenkraft zu rechnen hat, mit einem von ihr bekämpften Widerstande, der im Unterbewußtsein mächtig ist und dahin führt, daß jede Anstrengung des Willens sein Gegenteil bewirkt (nach Coué und Baudouin). Die dieses erkannt haben, finden kein Genüge daran, Gott bewußt und wollend zu denken, sondern sie übertragen auf ihn die nach ihrer Ansicht höheren Prädikate, welche ihnen im Unterbewußtsein erkennbar sind. Es ist das Problem, welches Buddha scharf empfand und das seine Anthropologie und Erlösungslehre bestimmt hat. Ihm ist reines geistiges Sein dadurch möglich, daß der Mensch vom Bewußten durchs Unbewußte ins Jenseits von Bewußt und Unbewußt geht.

Niemand wird auf diesen höchsten Zielpunkt des Seins, wie er sich sowohl in der indischen wie in der europäischen Philosophie des Unbewußten einstellt, unseren Begriff der Persönlichkeit anwenden mögen. Niemand wird aber auch diese Höhepunkte gänzlich aus seinem Geistesleben ausschließen wollen, welche bei dieser Betrachtungsweise ins Zentrum gestellt worden sind. Daraus erhellt, wie schwierig es selbst für uns in manchen Fällen werden kann, zu entscheiden, ob etwas persönlich oder unpersönlich zu nehmen sei, ja auch darüber, ob das Allerhöchste, das die letzten Zwecke setzt und die höchsten Ziele bedeutet, persönlich gedacht werden soll oder nicht. Es sind Fragen der Begriffsbildung, um die es sich handelt. Nicht Fragen des Glaubens. Doch es sind zugleich Fragen der Weltanschauung, wenn es sich fragt, was das Höchste des Wesenhaften ist, das auch das Höchste der menschlichen Lebensziele bedeutet. Die religiöse Anschauung, mit der wir es jetzt eben zu tun haben, die religiöse Anschauung der Primitiven, erblickt das Höchste in einer Gna-

denausstattung, in einer dem „Erwählten" oder „Besonderen" eignenden, alles Gewöhnliche überragenden Energie. Eine andere Anschauung betont das im Hintergrunde des Empirischen und Bewußten gesuchte Unbewußte als das Höchste, Heiligste, als das Göttliche außer aller Kreatur und in ihr. Die Eigenart der primitiven Mentalität besteht nun darin, daß der Mensch sich selbst von demjenigen, was wir keineswegs persönlich nennen, nicht als persönliches Wesen abzuheben vermag. Ihm kann das Tier, selbst die Pflanze genau so viel Persönlichkeitswert besitzen wie der Mensch, und zwar wird die Unterscheidung des menschlichen Wesens von den anderen deshalb nicht vollzogen, weil Mensch und anderes Wesen miteinander als integrierende, symbiotisch zusammengehörige Bestandteile des Kosmos empfunden werden. Nicht Erkenntniswert, sondern Gefühlswert ist maßgebend. Die Gefühlsbewertung aber stellt fest, daß der Mensch nicht in jeder Hinsicht eine Vormachtstellung einnimmt. Das noch nicht durch fortgebildete Zivilisation zum ausschließlichen Überlegenheitsbewußtsein gesteigerte Selbstgefühl gesteht sich Mängel ein und findet deren Ergänzung gerade bei den anderen Teilen der Schöpfung, die um deswillen als gleichartig, dem Menschen nebengeordnet und in manchen Stücken übergeordnet angesehen werden. Deshalb gehört für den Primitiven, wie wir wissen, auch das Tier zur Kategorie der Analogie. Ingleichen führt die Kategorie der Eminenz nicht bloß auf gesteigertes Menschliches, sondern auch auf gesteigertes Tierisches bzw. auf das Tierische an sich, weil eben dieses Tierische an sich schon ein gesteigertes Menschliches für ihn bedeuten kann.

Die persönlichen Prädikate werden ja von der primitiven Wertbeurteilung auf Grund der besonderen Kraftbezeugungen vergeben, die von der (an sich unpersönlich gedachten) Wesenheit ausgehen; und das Bild, welches in der Vorstellung des Bantu von dieser Wesenheit existiert, erklärt sich sofort, wenn man sich damit vertraut macht, daß hinter der persönlich gestalteten Idee als verborgene Quelle ihrer Fähigkeiten das Unpersönliche liegt, die Kraftquelle oder Potentialität als das mysteriöse Etwas, dessen nähere Beschaffenheit aus bestimm

ten Wirkungen erkannt wird. Das Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung ist auch beim *manitu* und beim *wakonda* zu konstatieren; beim *mulungu* schlägt das persönliche Moment stärker vor als bei den indianischen Ausdrücken. Aber es leuchtet ein, daß wir es trotz dieser Verschiebung der Geltungsgrenze der Persönlichkeit doch mit derselben Grundvorstellung der primitiven Psyche zu tun haben.

Die Bantustämme des westlichen und mittleren Afrika weisen wieder eine ähnliche und gleichfalls in ihrer Art abgewandelte Anschauung auf. Der Name des Hererogottes Karunga-Ndjambi enthält neben dem zweiten Bestandteile, den wir alsbald als den Gottesnamen, der bei den West-Bantu gewöhnlich ist, kennenlernen werden, ein Wort, das nicht selten in der Bedeutung „Totenreich", auch „Meer" gebraucht wird.[1]) Bei den Boloki heißt die Geisterwelt Longa, und dieses Wort scheint eigentlich „da unten" zu heißen. Auf Grund dieser Sinnähnlichkeiten läßt sich vermuten, daß Karunga, bei anderen Völkern Kalunga, mit mulungu stammverwandt ist, wie Meinhoff äußerte.[2]) Natürlich verhält es sich nicht so, daß beide Worte zunächst den Totengeist oder Ahnen bezeichnen und von da aus teils zum Sinne Totenreich, teils zur Bedeutung „Gott des Todes" und „Großer Gott" gelangt seien. Vielmehr muß nach allem, was wir an ähnlichen Ideenbildungen kennenlernen, die Wurzelbedeutung das erstaunliche, ganzandere Energetikum sein, und wo sich dieses sonderlich in Personen wie in Ahnen oder im Aufenthaltsort der Ahnen oder in einer Gottheit vorfindet, da wird der Name mulungu angewendet, und es ist freilich nicht unmöglich, daß Kalunga eine Umbildung davon ist. Dieser Weg der gleichen Be-

[1]) Zur Frage der Zugehörigkeit der Herero zur Bantu-Familie und zur eventuellen Herleitung von den Ost-Bantu siehe Erich Brauer, Züge aus der Religion der Herero, (1924) S. 111 ff.

[2]) Carl Meinhof in Allgemeine Missionszeitschrift, 1923, S. 70. Ist aber nicht die Ähnlichkeit mit dem Barundi Gotte Kiranga (vgl. S. 274) noch größer? Man wird nicht auch Kiranga mit mulungu in lautliche Entsprechung setzen wollen.

nennung von Ahnen und Gottheiten mit demselben Worte wegen der gleichen Teilhaberschaft an der unsinnlich heiligen Wesenskraft ist gar zu häufig in der Völkergeschichte, als daß man im einzelnen Falle nicht lieber zuerst hieran denken sollte; und in der Tat steht gar nichts im Wege, auch den Karunga der Herero so zu verstehen. Daß eine ganze Reihe von Gedanken und Sagenbildungen nebenhergehen, um den Wurzelgedanken zu variieren, das ist die einfache Forderung der Mannigfaltigkeit, die ans Leben und jeden ins Leben eingehenden Begriff gestellt wird. In der Namensverbindung Karunga-Ndjambi sind also nicht, wie der neueste Darsteller der Hererokultur Erich Brauer meint, zwei „völlig heterogene Begriffe" kombiniert[1]), sondern im Gegenteil zwei völlig sinnverwandte Begriffe. Denn wie der Begriff Karunga, wenn er aus dem Begriff der Wurzel mulungu zu erklären ist, ursprünglich das neutrische unsinnliche Kraftwesen oder -fluidum ist, so ist auch der Grundbegriff von Ndjambi eben dieser, wie die folgende Betrachtung zeigen wird. Auf den ersten Blick ist hier der Eindruck insofern ein erheblich anderer, als die Idee einer höchsten Gottheit, die ganz unzweifelhaft persönlich gedacht ist, sehr stark im Vordergrunde steht. Von der Goldküste an zieht sich durch das große Gebiet der westlichen Bantu und anderer Völker das Geltungsbereich eines höchsten Gottes, der bei den Fanti und Aschanti Onyame oder Onyang-Kompong heißt, bei den Akra Onyame, bei den anderen Stämmen Anyambi, Ansambi, Ansam, Nyambe, Nsambi u. ä. Er ist ein dieser ganzen Völkerfamilie eigentümlicher Gott, der von der Geisterschar, die in der alltäglichen Frömmigkeit kultiviert wird, mehr oder weniger fern absteht und freilich, je mehr ihr angenähert, um so dämonistischer vorgestellt und behandelt, je ferner, um so erhabener, aber auch gelegentlich, wie bei den Duala in Kamerun, auch geradezu infolge seiner Ferne ganz abgeschliffen ist bis zum Begriff des Fatums. In allen Fällen gilt aber von diesem höchsten Gott, der zugleich Schöpfergott ist, daß er das gesamte All in seiner gegenwärti-

[1]) Erich Brauer, a. a. O., S. 10.

gen Verfassung oder nur die lebenden Wesen erschaffen hat, daß er sich von der Menschenwelt zurückgezogen hat und etwa fern am Horizont sich aufhält. In jener grauen Vorzeit, als er sich auf sein Altenteil zurückzog, so erzählen die Bafioti, ließ er zurück oder sandte er auf die Erde kurz nach seiner Entfernung ein Etwas, oder dieses Etwas blieb einfach zurück; es ist nunmehr als die von ihm stammende Lebenskraft oder schöpferische Energie in Menschen, Tieren und Pflanzen vorhanden.

Dieses *lunyensu*, das nach Nsambis Fortgang als seine Energie auf der Erde waltet, ist ein dem *wakonda* sehr ähnlicher Begriff. Er bedeutet nach Pechuël-Loesche Naturkraft, Lebensenergie, die Kraft des Wachsens und Vermehrens, die alle lebenden Wesen durchdringt. Wenn dieses Etwas *mkissi-nssi* genannt wird, so ist diese Bezeichnung nach unserem Gewährsmann jedenfalls jung, d. h. erst nach dem Überwuchern des Fetischismus aufgekommen, da *mkissi* selbst das Wort für Fetisch ist (*nssi* bedeutet „Erde"). Denn jene Kraft ist kein Fetisch, da sie verehrt wird, unsichtbar und ungreifbar ist wie der große Gott selbst. Indem dieses *bu nssi* — wie der andere Name lautet — mit *lunyensu* gleichgesetzt wird, bedeutet es „Naturkraft, Lebenskraft, Vermehrungskraft, kurzum das Allwaltende, das Höchste, das alles Lebendige durchdringt". „*Lunyensu* ist nicht das Leben selbst, sondern eine damit verbundene Betätigung, eine Lebensäußerung und zugleich Lebensbedingung. Mit dem Tode hört *lunyensu* auf, ist fort, aber nicht etwa als Seele an sich, und fehlt auch einem gelähmten Gliede." *Bu nssi*, der offenbar ältere Name für das von Nsambi hinterlassene Etwas, bezeichnet nun das *lunyensu*, sofern es der Erde gleichsam einwohnt. Das wird dadurch erhärtet, daß *Bu nssi* hier und da als „Mutter Erde" erklärt wird. „Man könnte von Erdkraft schlechthin reden."[1])

Im Volksglauben hat freilich die Idee dieses *Bu nssi* manchen Wechsel durchgemacht, so daß heute die Meinungen über sein Wesen geteilt sind. So besteht nicht einmal über die Ein-

[1]) E. Pechuël-Loesche, Die Loango-Expedition, 3. Abteilung, 2. Hälfte (1907), S. 276—280 und 348 ff.

heit *Bu nssi's* Einheitlichkeit. Ja die Leute, welche an eine Vielheit von *Bu nssi* glauben, wenden nicht nur die einfache Pluralform von *mkissi* an, sondern die für Personen reservierte Pluralform: *bakissi bu nssi*. Im allgemeinen nähert man sich also der persönlichen Auffassung beträchtlich, läßt diesen Geist von Nsambi eingesetzt sein oder auch wieder gar nichts mit ihm zu tun haben; nach den einen ist er an jedem Ort derselbe, nach anderen mit wechselndem Ort auch von wechselnder Kraft und wechselndem Namen. So viel aber ist deutlich, daß die Zurückführung dieser allwaltenden Kraft auf Nsambi eine spätere Zutat ist. Auch diese Legende, daß der Gott sie hinterlassen, kann indirekt auf die Rechnung des überhandnehmenden Fetischismus gesetzt, d. h. als eine gewisse Reaktion gegen ihn angesehen werden.

Der Fetischismus ist eine Weltanschauung, die allenthalben unerklärliche, kleine Kräfte am Werke weiß, zumeist üble, gegen die man sich wehren muß, und die den Menschen anspornen, die Zauberkraft des Fetisch dagegen zu setzen. Aus unbekannten, magisch angeschauten Kräften besteht die Einwirkung der Welt und der Menschen auf den Menschen. „Da zweifellos gehext wird, muß man sich schützen. Man setzt Kraft gegen Kraft, Zauber gegen Zauber."

Daß das Leben Kampf ist, wird auf dieser Stufe der Welterfassung in der magisch-fetischistischen Form ausgesprochen, daß man um die gute, ersprießliche Kraft gegen die böse zu ringen hat. Und das ist nun das spezifisch Magische, daß die Tätigkeit des Ringens aus der persönlichen Anstrengung und Entscheidung hinausverwiesen wird in die bloße Einstellung oder Entbindung oder Aktualisierung der Fetischkraft. Hier wird auch nicht erst ein Bund mit einer göttlichen Macht geschlossen, sondern wo der magisch-fetischistische Glaube die Mentalität bestimmt, wird die religiöse Götterverehrung in der Regel ganz zurückgedrängt. Die Furcht vor der bösen Kraft, gewöhnlich als Furcht vor den Dämonen sich verwirklichend, erfüllt das Sinnen, Denken und Handeln. Das Gute erscheint entweder gegenüber dem Bösen schwach oder unter der niederhaltenden Gewalt schlim-

mer Dämonen, denen man jene abzuringen hat. Für die Geisteslage selbst ist es gleichgültig, ob die böse Kraft an Dingen oder Örtlichkeiten oder Geisteswesen gebunden gedacht ist. Dieselbe Grundeinstellung wie bei den Negern ist beispielsweise trotz der Zwischenstellung der Dämonen bei den Batak nach der Beschreibung Joh. Warnecks vorhanden. Auch dort sind die Götter von geringer Bedeutung. Die treibende Tendenz des geistigen Lebens ist die Furcht vor den Dämonen, welche dem Menschen durch alle möglichen Mittel und Eingriffe den *tondi* entziehen. Der *tondi* ist der zentrale Begriff in der Vorstellungsweise der Batak und bedeutet die für Leben und Gedeihen wichtige Energie. Um diesen *tondi* kämpft man mit den Geistern, in mancherlei Variationen erscheint immer wieder die nämliche Meinung von dem in einem geistig-magischen Ringen um die eine Kraft gegen die andere fast sich erschöpfenden Leben. Kraft gegen Kraft, das heißt Zauber gegen Zauber.

So also ersann der Fetischismus der Bafioti jene Zauberkraft, die schon oben erwähnt wurde, das *bufungu*, die zu einzelnen differenten *ngilingilis* verarbeitet wird. Auch die große, allgemeine Erdkraft wurde demgemäß, wie gezeigt, schon durch die Benennung *mkissi nssi* auf die Linie des Fetischismus herabgezogen. Und doch wußten einige aus der Tradition, daß sie etwas Besonderes bedeutet, daß sie nicht bloß dem egoistischen Wunsch des einzelnen dienstbar ist, wie der Fetisch es sein soll, sondern eine allgemeine Macht darstellt, der man Verehrung entgegenbringen soll. Zwei entgegengesetzte Wege taten sich auf. Entweder man machte aus dieser Macht einen großen Fetisch, erdichtete ihr eine greifbare Gestalt und lokalisierte sie in einem sichtbaren Gegenstande; oder man beließ ihr die überragende Eigentümlichkeit, von der die Vergangenheit Zeugnis ablegte, und rückte sie nun auch entschlossen über die vergänglichen Fetische hinaus. Wo das letztere geschah, konnte die Sage von Nsambis Vermächtnis erklärend helfen: der Mythus diente dazu, das *bu nssi* bei einem Teile der Bevölkerung in jener Rolle zu belassen, die es als eine westafrikanische Analogie von *wakonda* und *manitu* erscheinen läßt.

Wahrscheinlich sind auch die Madagassen im Besitz einer durchaus ähnlichen Anschauung, wenn sie auch hier schon vielleicht mehr als bei anderen Stämmen überwuchert und zurückgedrängt sein dürfte. Nach Sibree haben die Bewohner von Madagaskar die Idee eines höchsten Gottes unter dem Namen Andriamánitra oder Andriananaháry oder Zanaháry bewahrt.[1]) Von diesen Namen ist der letztere unzweifelhaft ein eigentlicher Gottesname, der gewöhnlich „der, welcher geschaffen hat", übersetzt wurde, nach Wilhelm Schmidt jedoch „Geist oder Gott des Lichtes" bedeutet (sonach wäre der Sinn von Andriananaháry „edles oder erhabenes Licht"). Ähnlich wie G. Mondain diesen Zanaháry als alten Himmelsgott kennzeichnet, der nach der Legende Frau und Kinder gehabt hat, ohne daß jedoch diesen letzteren irgendwelche Verehrung oder kultliche Stellung zukomme[2]): so hat W. Schmidt unter Benützung von G. Ferrands Untersuchungen nachgewiesen, daß Zanaháry ein alter Sonnengott ist.[3])

Mag nun der Name Zanaháry erst spät dem anderen Namen Andriamanitra gleichgesetzt sein, oder mag es sich hier von jeher um verschiedene Namen für eine und dieselbe Vorstellung gehandelt haben, jedenfalls läßt sich nach den Berichten gegenwärtig kein Unterschied von zwei verschiedenen göttlichen Wesen konstatieren. Allerdings genießt dieses göttliche Wesen keinen Kultus, sondern „der eigentliche Kultus besteht aus einem hauptsächlich von Furcht diktierten und von Zauberern ausgebildeten bzw. ausgebeuteten Geister- und Ahnendienst",[4]) oder aus einer ganz magisch praktizierten Dämonenverehrung. Was aber die Stellung und den Charakter der einen „höchsten Gottheit", die auch als schöpferisches Wesen angesehen wird, anlangt, so liegt die Schwierigkeit für diese Bestimmung zum Teil schon im Namen selbst, der kein eigentlicher Gottesname sein kann. Er wird von den einen als

[1]) J. Sibree, *Madagascar and its People* (1870), p. 395 sqq.

[2]) G. Mondain, *Des idées religieuses des Hovas avant l'introduction du Christianisme* (1904), p. 73 f.

[3]) Wilhelm Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien usw., S. 85.

[4]) Haupt Graf zu Pappenheim, Madagaskar (1906), S. 34.

„vornehmer, edler, erhabener Fürst" gedeutet, von anderen als *prince parfumé, odoriférant*, während nach Leblond der Madagasse selbst versichert, der Name bezeichne eine Kühle, die nicht vergeht, sondern ewig dauert.[1]) Der erste Bestandteil des Wortes wird von den meisten als „edel, Fürst, fürstlich" (*andriana*) gefaßt, der zweite von mehreren als „brennend, glänzend" (was wieder auf die Sonne gedeutet werden könnte).

Wenn wir den Begriff eines naiv-primitiven Monotheismus unter Berücksichtigung dessen, was über die schwankende Persönlichkeitsidee festgestellt wurde, zulassen, so ist es nicht unmöglich, in diesem Falle der madagassischen Religion von einem solchen alten Monotheismus zu sprechen, falls vorausgesetzt werden darf, daß derjenige Glaube, der dem heutigen magischen Dämonenkult zugrunde liegt, an sich mit jenem Andriamanitra-Zanahary-Glauben nichts zu tun hat und auch in frühesten Zeiten unabhängig von ihm war. Denn in der Tat wechseln in der Anwendung des Wortes Andriamanitra die persönliche und unpersönliche Auffassung so stark miteinander, daß ebensowenig wie beim *mulungu* eine einheitliche Vorstellung nach unseren Begriffen sich herauslesen läßt. Sibree freilich wollte in dem unpersönlichen Gebrauch des Wortes und in seiner gleichsam adjektivischen Anwendung auf besonders erhabene und wertvolle Gegenstände eine Verderbnis der ursprünglich noch vollkommeneren reinen monotheistischen Gottesidee finden, und diese Ansicht wird von Leblond geteilt, der die schwankende heutige Form der Andriamanitra-Vorstellung aus Degeneration herleiten will.[2])

Der wirkliche Befund von der Verwendung des Begriffes ist dieser. Das Volk bezieht, wie schon angedeutet, seinen Kult nicht auf diesen höchsten Gott, aber es kennt ihn dem Namen nach und führt ihn fort und fort im Munde. Es gibt zahlreiche Sprichwörter und Lebensregeln, in denen dieser Gottesname hervortritt, z. B.: Andriamanitra schaut von der Höhe herab

[1]) Marius-Ary Leblond, *La grande île de Madagascar* (1907), p. 222.

[2]) Leblond, l. c., p. 224: *. . . le monothéisme primitif s'étant lentement désagrégé en une sorte de vague panthéisme.*

und sieht alles, was verheimlicht wird. Andriamanitra ist nichts unbekannt. Einen Befehl erteilen, bevor Andriamanitra seinen Willen kundgetan, das ist so gut, wie einer Henne befehlen, zu brüten. Andriamanitra ist nicht zu tadeln. Besser ist es, unter Menschen für schuldig zu gelten, als vor Andriamanitra schuldig zu sein. Selbst wenn ich eure Güte nicht würde vergelten können, Andriamanitra wird es vergelten. Andriamanitra, den die eiligen Leute nicht erwarten können, ich werde ihn erwarten. Wie ein trinkendes Huhn hebt er seinen Blick zu Andriamanitra. Der Buckel des Ochsen ist während des Winters zu Gott zurückgekehrt, der ihn erschaffen hat.[1]) In diesen Worten prägt sich der Begriff eines weltüberlegenen, mächtigen und gütigen, allwissenden und gerechten Weltlenkers aus; aber diesem Begriff entspricht keine Zeremonie und kein Akt, durch den der Mensch sich mit diesem Wesen in Beziehung zu setzen sucht.

Woher stammt jene Idee, wenn sie doch in der praktischen Religionsübung keine Stelle hat? Unmöglich kann sie von außen aufgedrängt und aufgenommen sein; denn es ist undenkbar, daß ein solcher Prozeß der Beeinflussung von außen her stattgefunden hat, der zur völligen Durchdringung der Lebensanschauungen geführt hätte, ohne daß auch nur eine Spur dieses Assimilationsprozesses geblieben wäre, der doch über die Regelung des Kultus seinen Weg genommen haben müßte. Die Änderung des religiösen Gesamtbewußtseins durch solche Beeinflussung aus fremder Sphäre wäre in einem Falle, der zu solcher Vertiefung der Lebensanschauungen führte, viel zu einschneidend gewesen, als daß nicht auch sonst in den Gewohnheiten des Lebens und der religiösen Praxis deutliche Erinnerungen stehengeblieben wären. Was bleibt also übrig, als die Meinung derer, die bei den Madagassen selbst einen uralten und durch lange Generationen hindurch zurückgeschobenen Gottesglauben annehmen? Wir scheinen hier vor dem Residuum eines alten, monotheistisch gearteten Glaubens zu stehen, der durch die Redensarten der Lebensklugheit und

[1]) Eine Auswahl aus Sibree und Leblond.

Moral noch durchklingt: es ist der sehr alte, fast vergessene, nicht kultlich verehrte, aber im Bewußtsein noch vorhandene oder auch wirklich lebendige Gott der Welt und des Himmels, vor den sich die Magie und eine dämonische Religion gelagert haben.

Alsdann erhebt sich die Frage, ob aus diesem sehr alten Gottesgedanken durch einen Prozeß der Verblassung der neutrische oder unpersönliche Begriff *andriamanitra* entstanden sei, den wir daneben reichlich in Anwendung finden. Denn wir stehen andererseits vor einem Tatbestande, den Ellis folgendermaßen beschreibt: „Alles, was Großes ist und was die Fassungskraft ihres Verstandes übersteigt, bezeichnen sie mit *andriamanitra*. Alles, was neu und nützlich und außerordentlich ist, wird Gott genannt."[1]) In erster Linie wird der Reis, dann neben diesem das animalische Hauptnahrungsmittel, das Rind, *andriamanitra* genannt.[2]) Wenn Gennep die Meinung ausspricht, das Wort *andriamanitra* habe nur „unter der Feder der Missionare" die Bedeutung Gott erhalten, so ist das durch die oben mitgeteilten Redewendungen widerlegt. Wohl aber besitzt *andriamanitra* in den soeben erwähnten Verbindungen lediglich den Qualifikationswert „göttlich", es besitzt, wie Leblond sagt, die *qualité divine de la plante, de l'eau, de la pierre.*

Demnach haben wir es hier mit einem Begriff zu tun, der dem von *wakonda* sehr verwandt ist. Er bezieht sich auf geheimnisvolle Gegenstände oder solche, die im Leben wichtig sind und dadurch eine hervorragende Bedeutung haben, und bezeichnet alsdann die diesen Dingen einwohnende und das Maß des Gewöhnlichen übersteigende Kraft. Dabei ist zu beachten, daß der Reis für die Bewohner mancher Gegenden mit einem ständigen *tabu* belegt ist. Dieses Verbot des Reisgenusses hat einen offensichtlich totemistischen Anstrich, woraus erhellt, daß in ihm eine eigentümliche, besondere Kraft angenommen wird oder wurde, wie sie dem Totem eignet. Es

[1]) Vgl. W. Ellis, *History of Madagascar* I, p. 390 ff.

[2]) Leblond, p. 224. Arnold van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar* (1904), p. 298.

gibt etwas wie eine allgemein göttliche Seinssphäre, aus der heraus Kräfte in die materielle Welt strömen und in die menschliche Seele ihren Weg finden. So geht der Sterbende hin, „*andriamanitra* zu sein". Gloatz fügt nicht unrichtig die Erklärung hinzu: „Als ob eine Absorption in die göttliche Essenz Andriamanitra stattgefunden."[1]) Nur braucht das keineswegs „eine mit der Zeit zunehmende Göttlichkeit der Abgeschiedenen" in sich zu schließen (Gloatz), sondern wir haben hier eine ähnliche Vorstellung wie in der altägyptischen Osirisidee, nach der die Verstorbenen nicht nur zu Osiris gehen, sondern selbst Osiris werden. Sobald aber diese Identifikation ins Auge gefaßt wird, ist schon wieder die persönliche Vorstellung durch diejenige einer allgemeinen Seinsweise gekreuzt, in der die göttliche Wesenheit als solche, der Umkreis göttlicher Kraft und Essenz den Nachdruck erhält.

Die beiden nebeneinanderstehenden Gebrauchsweisen des Wortes *andriamanitra* sind nun in ein zeitliches Verhältnis zueinander zu bringen. Außer Frage scheint mir zu stehen, daß die persönlich geartete Fassung, aus der die monotheistisch klingenden Redewendungen geboren sind, auf ein hohes Alter zurückblickt. Ich glaube, daß W. Schmidt so weit recht behalten wird, daß im madagassischen Bewußtsein in der Tat eine ganz abgeschwächte Reminiszenz an einen sehr alten, nunmehr aus der praktischen Frömmigkeit fast ganz verschwundenen Gottesgedanken anzutreffen ist. Ich glaube jedoch nicht, daß der neutrische *andriamanitra*-Begriff, dieses frappante Analogon der *manitu*- und *wakonda*-Idee, durch Verblassung jenes alten Gottesgedankens entstanden sei. Es ist vielmehr beachtenswert, was Leblond ausführt: „Es scheint, daß die monotheistische Idee niemals sehr kräftig und lebendig im Gemüt des Howa gewesen ist, weil er bei seinem natürlichen Hange zum Schwankenden, Ungenauen, Vagen niemals genaue, feste, bestimmte Charaktere den Schöpfungen seines Geistes zu geben gewußt hat."[2]) In diesen Wor-

[1]) Paul Gloatz, Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte I (1883), S. 690.

[2]) Leblond, l. c., p. 225.

ten ist eben jene geistige Verfassung beschrieben, die wir als das Wesentliche überall dort erkannt haben, wo die bisher in diesem Abschnitte besprochenen Formen der allgemeinen Idee des Übernatürlichen oder Übersinnlichen in Geltung sind. Diese Geistesverfassung entspricht einer Stufe von weniger durchgebildeter, psychischer Klarheit, einer Stufe, die über den Begriff von Persönlichkeit noch keine abschließende Deutlichkeit erlangt hat. Wir dürfen deshalb im allgemeinen annehmen, daß dort, wo die Idee von etwas unbestimmtem Göttlichen und vagem Geheimnisvollen als ein religiöser oder religiös-magischer Fundamentalterminus vorhanden ist, diese Idee die Priorität vor einer bestimmt persönlich gestalteten Idee des Unsichtbaren in Anspruch nehmen darf. Erst aus dieser fundamentalen Konzeption des allgemein erfaßten Geheimnisvollen und Übersinnlichen ist dann durch Hineintragung jener personhaften Konkretheit, die an einzelnen Stellen des Naturprozesses und des Menschenlebens festgestellt sein mag, in diese Vorstellung der geheimnisvollen übersinnlichen Kraft die Idee der übergreifenden persönlichen Macht geworden. Beiläufig bemerkt könnte z. B. die Sonnengottheit Zanahary erklären, wie ein solcher Prozeß bei den Madagassen abgelaufen sein dürfte.

Daß aber auch wirklich an dem ethnographischen Punkte selbst, an dem wir jetzt stehen, bei den Howa und Sakalawa von Madagaskar, noch die Argumente dafür gegeben sind, daß die allgemeine Idee der übersinnlichen Macht oder Kraft älter ist als der monotheistisch gebildete Gottesgedanke, das ist aus der Namensbildung zu ersehen. Das umständliche und zusammengesetzte Wort *andriamanitra* gibt sich nicht als ein solches, mit dem etwa die ursprüngliche Konzeption der übersinnlichen Kraft bezeichnet werden konnte. Dem Worte selbst fehlt ja alle Ursprünglichkeit. Aus dem gleichen Grunde sagten wir auch schon, es sei kein ursprünglicher Gottesname. Es hat augenscheinlich den ursprünglichen Gottesnamen ebenso verdrängt wie den noch älteren, ursprünglichen Terminus für das Übersinnliche und Geheimnisvolle. In beiden Fällen ist das Urwort abhanden gekommen. Aber das Urwort für

die übersinnliche, geheimnisvolle Kraft ist uns glücklicherweise aufbewahrt: es heißt *hasina*. Wir haben es zu substituieren, um zu verstehen, weshalb gerade der Fürst *andriamanitra* genannt wird. Auch in dieser Verbindung heißt es nicht „Gott", und wenn der Fürst heute tatsächlich als Zanahari antani (= Gott auf Erden) bezeichnet wird, so ist das ein Produkt der jüngsten Sprachverwirrung. Bei der Thronbesteigung eines neuen Fürsten hat das *hasina* bis vor einigen Generationen eine große Rolle gespielt, und es umfaßt das Moment der Heiligkeit und überragenden Machtsphäre, das dem Fürsten zuerkannt wird, wenn er heute *andriamanitra* genannt wird.

Der Fürst ist nach dem Glauben der Leute hier wie bei anderen Naturvölkern durch eine besondere Wesensqualität ausgezeichnet, die seine Autorität verbürgt, die ihn zum Gegenstande nicht nur des Respektes, sondern der Verehrung und Anbetung macht, so daß auch der madagassische Fürst ähnlich wie ein Bantufürst oder ein australischer Häuptling etwas von religiöser Qualifikation an sich trägt. Diese Qualität und einwohnende Macht ist es, die *hasina* hieß. Sie konnte erworben werden, ja sie mußte von dem neuen Herrscher vor seinem Regierungsantritt erworben werden. Der erwählte Mann begab sich feierlich in einen auf großer Ebene befindlichen Steinkreis und bestieg den in dessen Mitte sorgsam eingemauerten großen heiligen Stein. Von dort rief er: „*masina, masina, masina*, bin ich's?" Und das Volk antwortete: „Ja" („*masina*"). Es handelte sich um die Übertragung der *hasina*-Kraft vom Inthronisationsstein auf den neuen Herrscher. Auch die kleinen Provinzfürsten suchten sich dadurch ihr Ansehen zu verschaffen, daß sie ihre Füße auf einen heiligen Stein setzten. Ferner wird uns gesagt, daß man auch durch Berührung der königlichen Reliquien (Bart, Vorderzähne, Nägel, Silberkette, zwei alte Blatthüte usw. von den traditionellen vier ersten Königen) *hasina* gewinnen konnte.[1])

Das Wort *hasina* wird jedoch auch heute noch angewendet.

[1]) van Gennep, l. c., p. 81 f., 92.

Gewisse Steine und Idole haben *hasina* und sind dadurch zugleich *tabu (fady)*. Daraus ergibt sich, daß *hasina* seine nächste Parallele im melanesischen *mana* hat. „Es handelt sich um eine unsichtbare, den Dingen und den Wesen inhärierende Macht, deren Natur man nicht kennt, aber deren Existenz man ganz sicher behauptet, weil man ihre Wirkungen fühlt." Während der Fürst sie in so besonderem Maße besitzen muß, daß er dadurch auf das Prädikat *masina* (die Adjektivbildung = heilig) Anspruch hat, haben doch auch die Edlen in geringerem Maße am *hasina* teil und selbst der gewöhnliche Mensch ein wenig. Auch die „Bäume und Tiere besitzen Teilchen davon". Wer einen Warnstock auf seinem Felde aufstellt, um es vor Betreten zu schützen, deponiert damit etwas von seinem *hasina*. Im weiteren Sinne bezeichnet das Wort die individuelle Eigentümlichkeit und Wesenhaftigkeit, die über- oder außernatürlicher Herkunft gedacht wird, weshalb die Wirksamkeit eines Heilmittels, eines Amuletts oder Zauberspruches, die Wahrheit eines Wortes oder einer Prophezeiung entweder selbst *hasina* ist oder auf dem *hasina* beruht, über welches die handelnde Person verfügt. Dieser Begriff von *hasina* ist nun auf die jüngere Wortbildung *andriamanitra* übergegangen. Das ist jedenfalls geschehen, als man das Bedürfnis fühlte, die Stellung des Königs und seinen *hasina*-Besitz schärfer von der Stellung und dem *hasina*-Besitz anderer abzuheben. Der Fürst oder König ist eben in so ganz besonderer Weise mit *hasina* begabt, daß man ihn nicht mehr bloß *masina* nennen wollte, wie es in der alten Inthronisationsformel erhalten ist, sondern man nannte ihn *andriamanitra* zur Unterscheidung von den *andriana*, den Edlen. Zum besseren Verständnis ist zu vergleichen, daß in der malaiischen Völkerwelt, von der ja die Insel Madagaskar besiedelt worden ist (worauf ich jedoch für die gegenwärtige Frage gar kein weiteres Gewicht legen will), der feste Glaube besteht, die Könige hätten einen persönlichen Einfluß auf den Gang der Natur, auf Fruchtbarkeit und Ernte. Umgekehrt: wie die alten Chinesen die Ungunst der Witterungs- und Ernteverhältnisse dem Kaiser als dem unteren Himmel schuld gaben, ähnlich verfahren die

Madagassen. Bei besonders schlechter Ernte kann es ebenso wie bei außerordentlichen Unglücksfällen vorkommen, daß der Fürst abgesetzt oder getötet wird, weil er sein *hasina* nicht sorgfältig bewahrt und dadurch das Land geschädigt hat. Andererseits aber hindert solches Vorgehen gegen den Herrscher ebensowenig wie die Tötung der Zauberer, daß das Volk auf den Regierenden selbst wie auch in abgestuftem Maße auf die Zauberer eine besondere Achtung überträgt. Nachdem zum Zwecke der Zuweisung aller erdenklichen Autorität dem Herrscher das Prädikat *andriamanitra* beigelegt war, ist es in den weiteren Sprachgebrauch eingedrungen und hat das Wort *hasina*, an dessen Stelle es getreten und dessen Begriff es vervollständigt hatte, mehr und mehr verdrängt, wie es auf der anderen Seite auch den Gottesnamen selbst ersetzte, nachdem es zur Bezeichnung des irdischen Gottes, des Fürsten, in Umlauf gekommen war.

6. Die unsinnliche Kraft in Australien. Der Totemismus.

Bei australischen Stämmen findet sich gleichfalls die Vorstellung einer Kraft, die selbständig und unpersönlich gedacht ist und als die gemeinsame Idee von etwas Göttlichem, die den meisten religiösen Bräuchen zugrunde liegt, bezeichnet werden kann. Zunächst kennen diese Leute eine böse Kraft, die sich am ehesten dem *otkon* der Irokesen vergleichen läßt und eine ähnliche Bedeutung hat. Sie heißt *arúnkulta* (nach der Schreibweise von Strehlow, während Spencer und Gillen *arungquiltha* schreiben).[1]) Die Wortbedeutung ist nach Strehlow: etwas, „das schnell abbricht" sc. den Lebensfaden, das Leben. „Als *arunkulta* werden von den Eingeborenen nur bezeichnet 1. die Zauberknochen, 2. Schlangengift,

[1]) Zwischen den von Spencer und Gillen in den beiden schon im zweiten Kapitel mehrfach erwähnten Werken angewendeten Überlieferungen und Schreibweisen von Namen und Bezeichnungen und den von Strehlow angewendeten Transskriptionen sind erhebliche Differenzen. Wir haben uns in diesen Fragen an Strehlow anzuschließen, da er erwiesenermaßen über eine ungleich gründlichere Kenntnis der Aranda- und Loritjasprache verfügt als die englischen Forscher. Daher wird auch im folgenden seiner Schreibweise ohne weiteres der Vorzug gegeben.

3. das Gift der giftigen Pflanzen und 4. jetzt die von den Europäern eingeführten Gifte wie Strychnin. Unter *arunkulta* versteht der Eingeborene eine Kraft, die das Leben schnell abbricht, den Tod dessen herbeiführt, in den diese Kraft hineingeleitet wird. Sie ist immer eine schädigende Kraft."[1]) Es kann nun hier nicht untersucht werden, inwiefern die über diese Angaben hinausgehenden Berichte von Spencer und Gillen zuverlässig sind. Strehlow wollte durch seine Angabe die von Spencer und Gillen offenbar zurückweisen. Immerhin mag auch manches von dem, was diese beiden Männer beschreiben, in dieser und jener Gegend vulgäre Auffassung sein. Sie sagen z. B.: Eine magere Beutelratte oder ein mageres Emu ist entweder *arunkulta* oder es ist mit *arunkulta* begabt. Wenn sie aber die beste Verdeutlichung der *arunkulta*-Vorstellung mit dem Ausdrucke ermöglichen wollen: „von einem bösen Geist besessen"[2]), so entspricht das offenbar nicht der genauen Meinung, da doch von einer Bindung dieser Unglückskraft an Dämonen sonst nichts zu merken ist. Aber daß sich das *arunkulta* in bestimmten einzelnen Steinen aufhält, ähnlich wie das *mana*, erscheint gut bezeugt. Diese Steine sind speziell als *arunkulta*-Steine bekannt und teilen den auf sie geschleuderten Speeren die magische Kraft mit.[3]) Über die Entstehung solcher *arunkulta*-Steine existieren Sagen, z. B. daß die zwei Eier eines abgemagerten Emu und dieses selbst sich in schwarze Steine mit der schädigenden Kraft verwandelt hätten, oder daß eine Mutter, die, weil ihr an Stelle ihres geraubten Sohnes ein fremder Knabe gebracht wurde, durch Darreichung eines tödlichen Gifttrankes sich an den fremden Leuten rächte, nach ihrem eigenen Tode zu einem *arunkulta*-Steine geworden wäre; auch der blindmachende Baum spielt in diesem Gedankenkreise eine Rolle.[4]) Es scheint

[1]) Carl Strehlow, Die Aranda- und Loritjastämme in Zentralaustralien. Bearbeitet von Moritz Freiherrn v. Leonhardi. (Veröffentlichungen aus dem städtischen Völkermuseum Frankfurt am Main, I.) 2. Bd. (1911), S. 76, Anm. 2.

[2]) Spencer and Gillen, *The Native Tribes*, p. 548.

[3]) *The Native Tribes*, p. 550.

[4]) *The Native Tribes*, p. 551 f.; *The Northern Tribes*, p. 458.

nach Spencer und Gillen, daß das *arunkulta* in der schwarzen Magie noch eine beträchtliche, aktuelle Bedeutung hat.[1])

Die *arunkulta*-Idee ist durchaus nicht örtlich begrenzt, nicht auf einen Erdteil beschränkt. Beispielsweise findet sie sich in gar manchen Vorstellungen bei uns noch erhalten, in schönen Sagenstoffen aufbewahrt. Wie bei den Aranda die schädlichen *arunkulta*-Steine aus dem entstehen, was die feindlichen Männer nach dem bei der Frau genossenen Mahle ausspeien, ähnlich in einer schleswigschen Sage: „Der Teufel machte eine Reise durch das fette Land Schwansen. Auf allen Höfen sprach er bei den Bauern ein, ließ sich traktieren, und wo er einkehrte, schlug er sich den Magen voll von Speck und Mehlbeutel. Damit machte er sich wieder auf den Weg. Aber er hatte des Guten zuviel genossen, und als er an die Hüttener Berge bei Breckendorf kam, ward ihm so übel, daß er zuletzt alles wieder von sich geben mußte. Seit der Zeit findet man in und auf den Hüttener Bergen die Steine in so großer Anzahl; das werden nämlich die Mehlklöße sein. Zugleich entstand auch der Ramsee, der mitten in den Bergen liegt, weder Zu- noch Abflüsse hat und ganz unergründlich tief ist. Es ist kein Fisch, überhaupt keine lebendige Kreatur in ihm zu finden."[2]) — Daß *arunkulta* unfruchtbar ist und daß, wo es ist oder war, nichts wächst, zeigt eine andere Sage aus derselben Gegend: „Auf Föhr in der Marsch zeigt man ein paar ganz kahle, von jeder Pflanze entblößte Stellen, eine halbe Rute im Durchmesser groß. Man hat sie ausgegraben und mit anderer Erde ausgefüllt; aber weder Kraut noch Gras gedeihen darauf, und kein Vogel läßt sich darauf nieder. Als nämlich der Teufel Helgoland aus Norwegen herholte, kam er über Föhr und hat dabei seine Fußspuren eingedrückt; die Stellen heißen darum auch die Düwelsporen."[3]) — Auch der Mein-

[1]) Vgl. auch Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 137 ff., wo mit Recht gegen die Identifikation von *arunkulta* und *mana* Einspruch erhoben wird.

[2]) Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg, S. 272, Nr. 364.

[3]) Müllenhoff, ebenda, Nr. 366. — Vgl. die noch heute geläufige Redensart: „Wo der hintritt, wächst kein Gras mehr."

eidige ist nach germanischer Anschauung voll von solcher *arunkulta*-Kraft: „Auf Amrum ist eine Wiese, die sonst ganz voller Graswuchs ist. Aber ein Ring darauf ist ganz dürr und kahl, ebenso ein schmaler Strich. Hier standen vor vielen, vielen Jahren einige Männer im Kreise herum und schwuren armen Waisenkindern den Acker ab. Als sie solches getan, erbleichte die Erde unter ihren Füßen und alles Gras, darauf die Meineidigen traten, verdorrte und verschwand, und für keinen Tau und Regen ist das Land empfänglich; auch wuchs kein Korn darauf; denn Gott hat den Ort verflucht und gezeichnet. Wenn die Leute aus der Kirche kamen, sprachen sie früher oft von der verschworenen Stätte (thet ferswearne Sted) auf dem Acker, der am Wege liegt."[1])

Nicht nur, daß es Zauberer gibt, welche mittels des *arunkulta* Menschen Böses zufügen; viel häufiger noch wird den bösen Wirkungen des *arunkulta* durch eine andere Zauberkraft entgegengetreten. Dies ist besonders der Fall bei den Versuchen, unliebsame Himmelserscheinungen abzuwenden. Eine Sonnenfinsternis zum Beispiel ist nach dem gewöhnlichen Glauben dadurch entstanden, daß ein böser Geist die Sonne aufzuessen versucht hat oder, wie bei den Aranda, das *arunkulta* selbst in die Sonne hineinzugehen versucht hat und nunmehr durch sein eigenes finsteres Wesen das Licht der Sonne verdunkelt.[2]) (Bei den Aranda existiert auch eine andere Form dieser Auffassung, wonach sich ein böses schwarzes Wesen in Gestalt eines Vogels verfinsternd vor die Sonne stellt.[3]) Gegen diese Verfinsterungen der Sonne, ähnlich gegen die Kometen wenden die Zauberer ihre gute Kraft an, die in vielen Fällen ganz ebenso wie das *arunkulta* in Steinen ihren Sitz hat. So

[1]) Müllenhoff, ebenda, S. 138 f., Nr. 186. Im Volksglauben sind nicht nur Meineidige *arunkulta*-Träger, sondern überhaupt schwer sündhafte Menschen. In der Form, welche obige Erzählung durch den Gewährsmann, „dem das Feld jetzt gehört", gefunden hat, ist allerdings die *arunkulta*-Idee dadurch verwischt, daß an die Stelle der direkten Wirkung der bösen Kraft der göttliche Fluch gesetzt worden ist.

[2]) Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (1904), p. 629.

[3]) Strehlow, I. 1: Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes, S. 17.

beobachteten Spencer und Gillen im Jahre 1901, als ein großer Komet erschienen war, einen Gegenzauberer, der allabendlich allein in den Busch ging, die Nächte über dort blieb und behauptete, sich die *atnongara*-Steine aus seinem Leibe gezogen und gegen den Kometen geschleudert zu haben. *Arunkulta* steckt nach dem Glauben der Leute auch in den Giftpilzen und sogar in den Champignons, die man für herabgefallene Steine hält.[1])

Während diese böse Kraft lediglich in Handlungen der schwarzen Magie bzw. in dem von ihr getragenen Glauben zur Anwendung kommt, gibt es bei den Aranda (Spencer und Gillen: Arunta) und Loritja sowie bei zahlreichen anderen Stämmen auch einen Glauben an eine gute, übernatürliche Kraft, die in der heutigen Anschauungsform mit den Ahnherren der Urzeit, den Totemvorfahren oder *altjirangamitjina* zusammenhängt. Zwar wird nicht eine bestimmte Art dieser Kraft mit einem Namen bezeichnet, geschweige denn daß in bestimmten Zeremonien ausdrücklich die Gewinnung und Aneignung der Kraft als das Ziel der Kulthandlung ins Auge gefaßt wäre. Aber mit vollem Recht hat Emile Durkheim die *tjurunga* (Spencer und Gillen: *churinga*) als einen Gegenstand aufgefaßt, dessen religiöse Bedeutung in seinem Zusammenhange mit der übersinnlichen Kraft beruht.[2]) Äußerlich unterscheiden sich die *tjurungas* von ähnlich gestalteten, profanen Hölzern nur dadurch, daß ein undeutlich stilisiertes Totememblem als Symbol auf ihnen eingeritzt ist. Die *tjurunga* ist nicht, wie Spencer und Gillen annahmen, als Aufenthaltsort eines Ahnengeistes gedacht; wohl aber ist sie die Repräsentation einer besonderen, dem Individuum, das ihr Inhaber ist, zugute kommenden schützenden Macht. Wir werden hier besonders an den *ngarong* der Dajaks erinnert.

Für die Beurteilung des religiösen Wertes der *tjurunga* kommt zunächst die Wortbedeutung in Betracht. Das Wort besagt nach Strehlow „der eigene geheime", wozu „Leib" ergänzt werden soll. Die Heiligkeit dieser flachen, ovalen und

[1]) Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 566.
[2]) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 168 ff.

länglichen Hölzer oder Steine, auf deren Oberfläche gewöhnlich das Totem in symbolischen Linien eingeritzt ist, kommt darin zum Ausdruck, daß sie vor Frauen und Kindern gänzlich geheim gehalten werden müssen und in einer besonderen, nur den Männern bekannten, versteckten Höhle aufbewahrt werden, welche als „heiliger, geschützter Ort" den Namen *arknanaua* führt. Aus der Wortbedeutung folgt jedenfalls zunächst so viel, daß ein solches Objekt mit der Person, der es zugehört, auf irgendwelche mystische Weise innig verbunden ist. Der Sage nach sind die Ur-*tjurungas*, von denen man auch noch einige zu haben behauptet, entweder von den *altjirangamitjina*, den großen Vorfahren der Urzeit, bei deren Wanderung verloren oder zurückgelassen worden, oder ihre eigenen Leiber haben sich, als ihre Wanderzeit beendigt war, je in eine *tjurunga* verwandelt. Aber nicht alle *altjirangamitjina* sind zu *tjurungas* geworden; viele verwandelten sich in Bäume oder Felsen, in denen ihr Wesen als *ratapas* („Kinderkeime") steckt, um in eine vorübergehende Frau hineinzuschlüpfen (gewöhnlich dadurch, daß der aus dem Baum oder Felsen hervortretende Vorfahre mit einem „Schwirrholz" nach der Hüfte der Frau wirft), um von ihr als Mensch geboren zu werden. Andere wieder sanken mit ihren Beinen in die Erde, und aus ihren Leibern wurde ein Baum oder Fels von gleicher Qualität; auch manche von ihnen verlorene *tjurungas* wurden zu Baum oder Fels. Als der große Vorfahre Mangarkunjerkunja die unvollkommenen Vormenschen zu wirklichen, mit allen Organen ausgestatteten Menschen umgebildet hatte, gab er ihnen einzeln ihre *tjurungas* und sagte dabei, z. B. zu einem Känguruhmanne: „Das ist der Leib des Känguruh, aus dieser *tjurunga* bist du geworden." Die *tjurunga* ist gleichsam das Bindeglied zwischen dem Totemvorfahren und dem gegenwärtigen Individuum. Sie bedeutet die Gegenwart des Totem als *iningukua* oder Genius bei dem Manne.

Der Großvater, der nach totemistischer Auffassung der Nächste hierzu ist, fertigt bereits dem zu erwartenden Kinde eine *tjurunga*, indem er der Mutter sagt, er habe sie an der Stelle gefunden, wo vermutlich nach ihrer Angabe der *ratapa*

in sie eingegangen war. Die Mutter bekommt ja das Objekt nie zu sehen, höchstens dicht umwickelt, wenn es einige Wochen nach der Geburt aus der *arknanaua* herbeigeholt wird, um dem kleinen Schreihals unter den Kopf gelegt zu werden. Bei der feierlichen Jünglingsweihe wird nach der Beschneidung dem jungen Manne noch nicht die Mannes-*tjurunga* überreicht, sondern ein Schwirrholz, das auch mit dem Totememblem gezeichnet ist und schon die Stelle der wirklichen *tjurunga* vollständig vertritt, sofern es dem Jünglinge die Gegenwart seines Genius, seines *iningukua*, gewährleistet. Nach einigen Jahren erst führt der Großvater oder ein anderer Verwandter den ins Mannesalter Eingetretenen zur *arknanaua* und zeigt ihm dort die für ihn aufbewahrte *tjurunga* seines Totem mit den Worten: „Das ist dein Leib, das ist dein zweites Ich (= dein *iningukua*); wenn du diese *tjurunga* an einen anderen Ort nimmst, sollst du Schmerz empfinden." Solange diese *tjurunga* wohl verwahrt wird, ist die geheimnisvolle Verbindung zwischen dem Totemvorfahren und dem Individuum aufrecht erhalten, der *iningukua* begleitet den Mann auf seinen Wanderungen und beschützt ihn.[1])

Eine andere Bedeutung der *tjurunga* ist die, daß sie auch ein Bindeglied zwischen dem Individuum und seinem persönlichen Totem darstellt bzw. dem Tier oder der Pflanze, die auf der *tjurunga* als sein Totem bezeichnet ist und seine Klanzugehörigkeit bestimmt. Durch die *tjurunga* hat er die Möglichkeit, bei den *mbatjalkatiuma*-Zeremonien[2]) zum Wachstum und zur Vermehrung seines Totems beizutragen. Es geht hierbei nicht ohne magische Beimengung ab. Die *tjurunga* wird mit Fett und rotem Ocker bestrichen und gewinnt dadurch die Fähigkeit, die in ihr schlummernde schöpferische Kraft auf die lebenden Repräsentanten des Totem einwirken zu lassen.

---

[1]) Strehlow, Band 2, S. 75 ff.

[2]) Während Spencer und Gillen die totemistischen Fruchtbarkeitszeremonien ebenso wie die Einweihungsfeierlichkeiten *intichiuma* nennen, muß dieses Wort (*intitjiuma*) nach Strehlow auf jene Zeremonien eingeschränkt werden, in denen die jungen Leute in die Geheimnisse eingeweiht werden. Die eigentlich totemistischen Fruchtbarkeitszeremonien heißen nach Strehlow *mbatjalkatiuma*.

Bei der kultlichen Aufführung kommt diese solidarische Einheit des Menschen mit seinem Totemvorfahren und seinem persönlichen Totem zu Aktualität, und die *tjurunga*-Lieder, die die Männer von den heimgegangenen Urvätern, den unter der Erde lebenden „verborgenen Menschen", gelernt haben, haben „den Zweck, mitzuhelfen, daß die Absicht des ganzen Kultus, das Gedeihen und die Vermehrung des Totem zu bewirken, erreicht wird".[1])

Will man den Sinn der Zeremonie verstehen, so darf man kein besonderes Gewicht auf die zahlreichen übrigen Gerätschaften und Schmuckgegenstände legen, die im Kultus zur Anwendung gelangen. Durkheim möchte auch die *nurtunja* und *waninga* für das Verständnis der religiösen Gefühlslage auswerten. Die erstere besteht aus einem Speer oder gewöhnlich deren mehreren, die mit Federn und Grasbündeln verziert sind, die *waninga* gleicht einem auf einer Stange befestigten gleicharmigen Kreuz, dessen Armenden durch Schnüre miteinander verbunden sind und dessen Innenfläche mit Stoffen ausgefüllt ist. Diese Dinge werden teils in die Erde gesteckt, teils auf dem Haupte oder dem Rücken befestigt. Diese beiden Geräte kommen keineswegs bei allen Kulthandlungen zur Verwendung, und wenn man sie zu einer besonderen Auslegung der religiösen Anschauungsweise benutzen wollte, so müßte man desgleichen auch eine Reihe anderer Dinge betonen, wie die aus Gräsern hergestellten Gewinde, die *testiculi*-Knäuel, den *kanturanga*-Bogen, die Arten der Bemalung usw. Die *nurtunja*, nach Strehlow *tnatantja*, die oft eine sehr lange, mit Garn umwickelte Stange ist, an deren Spitze ein Grasknäuel sitzt, wird bei Aufführungen „auf dem Festplatze aufgestellt. Sie stellt die Speere des betreffenden *altjirangamitjina* dar und wird aus Speeren hergestellt, die mit Garn umwickelt und dann mit Vogeldaunen beklebt werden."[2]) Die *waninga*, nach Strehlow *wonninga*, „stellt irgendeinen Körperteil, z. B. Ohr, Fuß usw. des *altjirangamitjina* dar, bei dessen Kulthandlung sie gebraucht wird. Sie wird ge-

[1]) Strehlow, Band 3, Teil 1, S. 5.
[2]) Strehlow, Band 3, S. 4.

wöhnlich auf dem Kopf befestigt ... Die *wonninga* ist nur bei den südlichen und westlichen Aranda, aber bei allen Loritja in Gebrauch. Dieselbe wird hergestellt, indem man über einen dünnen Stock ein bis zwei Querstöcke befestigt und das so hergestellte Gerüst mit Schnüren aus Menschen- oder Tierhaaren überspannt, die mit Vogeldaunen beklebt werden. An den Enden der Stöcke werden Federbüschel angebunden. Durchaus nicht in jeder Kultusaufführung gibt es eine *wonninga*."[1]) Strehlow zählt dann die 26 Arten der *wonninga* auf.

Darin, daß bisweilen diese beiden Geräte dem jungen Manne bei der Initiationszeremonie gezeigt werden, und daß er nach Spencer und Gillen die *tnatantja* umarmen und küssen muß, erblickt Durkheim eine Verbindung mit dem religiösen Prinzip, durch die Standhaftigkeit für die schreckliche Operation der Beschneidung erworben werden soll. Durkheim stellt *tnatantja* und *wonninga* der *tjurunga* als gleichwertig an die Seite und meint, sie „verdanken ihre religiöse Natur einzig dem Umstande, daß sie das Totememblem auf sich tragen".[2]) In Wirklichkeit sind aber diese Geräte, wenn schon sie für die verschiedenen Totems verschieden ausgeführt werden, gar nicht mit Totememblemen geziert, wie die Abbildungen bei Strehlow zeigen. Die Verwendungen sowohl beim Initiationsritus wie beim Fruchtbarkeitsritus legen vielmehr die Vermutung nahe, daß es sich hier um phallische Bräuche handelt und daß in der *tnatantja* und der *wonninga* das männliche und weibliche Prinzip dargestellt ist.[3]) Die religionsgeschichtliche

---

[1]) Strehlow, Band 3, S. 3. [2]) Durkheim, l. c., p. 177.

[3]) Gegen obige Deutung ist der Einwand zu erwarten, daß diese australischen Stämme über die Vorgänge der Begattung völlig im unklaren seien. Vor allem ist es Frazer gewesen, der im 4. Bande seines großen Werkes über den Totemismus („*Totemism and Exogamy*", 1910) diese Ansicht in einer so harten Form vertreten hat, daß er auf sie seine ganze Auffassung des Totemismus gründen konnte. Nun sagt z. B. auch Strehlow (Bd. II, S. 52), daß „der Aranda die geschlechtliche Zeugung durch den Mann nicht kennt", fügt aber in der Anmerkung hinzu: „Übrigens wissen die alten Männer, wie mir versichert wurde, daß die *cohabitatio* als Grund der Kindkonzeption anzusehen sei, sagen aber davon den jungen Männern und Frauen nichts. Sicher ist, daß sowohl Aranda als Loritja den Zusammenhang zwischen Begattung und Nachkommenschaft bei den Tieren kennen; darüber werden

Vergleichung zeigt auch, daß, wo der Gedanke der Vermehrung oder Fruchtbarkeit der Natur oder des Menschen in religiösem Kult einen Ausdruck gefunden hat, sehr häufig die Fruchtbarkeitsriten mit phallischen Bräuchen ähnlicher Art

---

schon die Kinder aufgeklärt." Schließlich sind nun aber für die Ausbildung der kultlichen Riten die „alten Männer", worunter doch nicht bloß die Greise zu verstehen sein werden, maßgebend. Es ist aber auch keineswegs außer acht zu lassen, daß Spencer und Gillen (*Native Tribes*, p. 265) angeben, die *cohabitatio* werde für eine Art Vorbereitung der Mutter zur Empfängnis angesehen, derart, daß doch Empfängnis ohne voraufgehende *cohabitatio* undenkbar erscheint. Auch Leonhardi legt in seiner umfangreichen Vorbemerkung zu Strehlow, Band 3, Teil 1 (S. XI), auf diese Angabe Gewicht und spricht sich dahin aus, daß es „nicht primitive Unwissenheit ist, die dem Konzeptionalismus der zentralaustralischen Völker zugrunde liegt; vielmehr die Lehren von den Totemvorfahren . . . und von den *ratapa* haben als Konsequenz diese künstliche Konstruktion zur Folge gehabt". — M. W. Heape, ein Gewährsmann für die Sexualphysiologie der Tiere, hat in seinem Werke „*Sex antagonism*" (London 1913) die Annahme für unzulässig erklärt, daß die Menschen zu irgendeiner Periode ihrer Geschichte die Beziehung zwischen Sexualakt und Fruchtbarkeit nicht gekannt hätten. Er verweist darauf, daß alle Tiere, selbst die niedrigsten, diese Beziehung (wenigstens instinktiv) kennen und durch Vorsichtsmaßregeln ihren künftigen Wurf gegen Gefahren schon sichern. Er hält es für wahrscheinlich, daß die Australier durch „ihre Glaubensweisen oder sozusagen ihr ethisches System genötigt sind, diese Kenntnis zu verleugnen" und daß auf diese Weise „ein höherer Glaube geschaffen worden ist, den zu erörtern unfromm sein würde", da das heißen würde, gegen die Geister der Vorfahren Verdacht aussprechen, die in einem Sumpfe oder Felsen oder in einem Wesen leben, und auf die sich der totemistische Glaube richtet. Es würde sich hiernach um eine Art von (bewußter oder unbewußter) Zurückstellung einer klaren Einsicht handeln aus Rücksicht auf die hohe Rolle, welche den Urfahren zugewiesen werden soll. Für solche Ausschaltung eines unleugbaren Tatbestandes aus dem Reich des Wirklichen bieten auch die Dschagga ein Beispiel. Um das Ansehen der erwachsenen Männer zu steigern, wird den Frauen und Unerwachsenen gegenüber behauptet, daß die Männer nach der Initiationsweihe keine Stuhlentleerung mehr haben, sondern infolge des *ngoso*-Setzens, d. h. des Verspundens des Afters mit dem *ngoso* und Vernähens mit Darmsaiten alle Speisen restlos verdauen; eine Behauptung, die den Frauen gegenüber auf das allerstrengste festgehalten werden muß und weitreichende hygienische und moralische Folgen hat (Bruno Gutmann, Das Recht der Dschagga, S. 324). Liegt vielleicht eine ähnlich motivierte Verdrängung tatsächlicher Erkenntnis vor, wenn ein Oberster Gerichtshof in seiner Plenarsitzung am 30. VII. 1895 sich den Standpunkt der Untergerichte, daß mangels Samenergusses die Zeugung nicht erfolgen könne, nicht zu eigen gemacht hat, sondern ausdrücklich erklärte, daß das Geheimnis der Zeugung noch in Dunkel gehüllt sei? (Ernst Klar, Der Gegenbeweis der Zeugungsmöglichkeit, Gerichtszeitung, Wien 1926, Nr. 11).

verknüpft sind. Auch der in den australischen Zeremonien häufig vorschlagende Gedanke der neuen Geburt oder Wiedergeburt ist in anderen bekannten Kulten phallisch umrankt. Durkheim selbst gibt in der Anmerkung zu, daß in diesem Falle der „Charakter der Interpretation sonderlich sekundär" ist, will sich also mit der mythischen Deutung, nach welcher die *tnatantja* den Speer des Ahnen repräsentiere, offenbar nicht ganz zufrieden geben. Dieser sein Zweifel ist vollauf berechtigt. Nicht geringere Zweifel hege ich gegen die Deutung der *wonninga* als eines beliebigen körperlichen Organs des Totemurfahren; auch das wird eine sehr junge Auffassung sein. Es liegt offenbar etwas anderes in diesen Bräuchen als bloße Reminiszenz an die Urzeit.[1]) Daß diese Gegenstände für die totemistisch-religiöse Grundauffassung keine integrierende Bedeutung haben, geht ja daraus hervor, daß sie nur *ad hoc* gefertigt und nach Beendigung der Zeremonie vernichtet werden.

Kann ich sonach Durkheim darin nicht beistimmen, daß diese nebensächlichen und für den eigentlichen totemistischen Glauben zufälligen Attribute des Kultus für das Verständnis seines inneren Wesens in Anschlag gebracht werden sollen, so glaube ich auch nicht, daß in diesen Dingen das Totem wirklich zur Darstellung gebracht werden soll und daß die Darstellung des Totems ein wesentlicher Faktor dieses Kultus sei. In der *tjurunga* ist hingegen eine bestimmte religiöse Idee ausgeprägt, wenn schon sie nur undeutlich festgehalten sein mag. Die *tjurunga* repräsentiert die schützende Gewalt des *inin-gukua*. Und hierin gibt sich das australische Pendant des algonkinischen Manitu zu erkennen. Auch das *manitu* spielt

---

[1]) Zu erinnern ist für die *tnatantja* auch an den mit der Spitze in den Boden gesteckten und an einem oder an beiden Enden mit einem Blätterbüschel geschmückten Pfeil, um den die Weddas von Ceylon tanzen; vgl. P. und F. Sarasin, Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, III (1893), 508—513. Auch eine Reihe anderer bei Weddastämmen üblicher Zeremonien, die C. G. and Brenda Seligman (*The Weddas*, 1911, p. 213 sqq., 256 sqq.) eingehend beschreiben, besonders die Wanagata Raku-Zeremonien, weisen bedeutsame Ähnlichkeiten auf. — Für die Verbreitung der phallischen Kulte vgl. Albrecht Dieterich, Mutter Erde (1905), S. 93ff.

die Rolle des unsichtbaren Schutzgeistes und gehört dem einzelnen Individuum an; es ist zwar immer ein und dasselbe, aber der einzelne findet es in der ihm speziell anvertrauten oder offenbarten Form. Nur wird diese schützende geistige Potenz dem Indianer nicht von seinen Eltern oder Großeltern ausgesucht, sondern er selbst erfährt bei der Jünglingsweihe die Offenbarung desjenigen Objektes, welches ihm hinfort sein individuelles *manitu* repräsentiert oder in dessen Gestalt ihm ab und zu das *manitu* auf seinen Lebenspfaden zur Seite tritt. Was dem Sioux die *wakan*-Feste sind, das sind dem Australier die *mbatjalkatiuma*-Zeremonien, welche die Vermehrung des Totems und damit der in ihm vorhandenen außerordentlichen Kraft beabsichtigen. Diese außerordentliche Kraft war nach dem Mythus in vollem Maße jenen sagenhaften Urvätern zu eigen, den Erstlingen der betreffenden Totemklans. Daher treffe ich in diesem Punkte durchaus mit Durkheim zusammen, nämlich in der Meinung, daß der Totemismus, weit entfernt, eine Verehrung von Menschen, nämlich Ahnen, oder von Tieren oder von bildlichen Darstellungen zu sein, vielmehr „die Religion von einer Art anonymer und unpersönlicher Kraft ist, die sich in jedem dieser Wesen (der Totems) wiederfindet, ohne sich jedoch mit einem von ihnen zu konfundieren".[1])

Daß diese Auffassung richtig ist, ergibt sich aus der Betrachtung der totemistischen Speiseverbote und der Fruchtbarkeitszeremonien.

Der Mensch gehört vermöge seiner Verbindung mit dem *iningukua* einem bestimmten Totem an, und wenn dieses Totem Tier oder Pflanze ist, so betrachtet der Mensch diese Tier- oder Pflanzengattung als ihm selbst nahestehend, eben durch Vermittlung seines Genius. Daher muß er diese Organismen schonen, denn in ihnen repräsentiert sich ihm die Kraft seines *iningukua*. Der Genuß seines Totems ist ihm daher zum großen Teile, selten ganz, verboten. Ist das Totem eine Tiergattung, so darf er ein solches Tier zwar in der Regel jagen,

[1]) Durkheim, l. c., p. 269.

aber mit Vorsicht; er darf es erlegen, muß aber Bedacht nehmen, daß die Qualen geringe sind. Für den Genuß sind ihm in der Regel nur Kopf und Hals, Lunge und Leber freigegeben. Das übrige Fleisch muß er Freunden geben oder auch den alten Leuten — weshalb man auf den Gedanken gekommen ist, diese ganzen Speisegesetze auf den Egoismus der Alten zurückzuführen. Strehlow findet sogar diesen Grund sehr plausibel, zumal er ihm von Eingeborenen selbst angeführt worden ist.[1]) Wie dem aber auch sein möge, das eine bleibt auf jeden Fall bestehen, daß nämlich der Mensch in den betreffenden Tieren oder Pflanzen etwas erblickt, das seinem Schutzgeist besonders nahe steht, jener geistigen Kraft, die nicht gesehen werden und auch auf keinerlei Weise zur erkennbaren Darstellung gebracht werden kann. Es scheint sogar, daß die Erkenntnis des Unvermögens, das Wesen des *iningukua* darzustellen, dazu geführt hat, sich auf den *tjurungas* sowie bei den zeremoniellen Zeichnungen im Sandboden mit flüchtigen Umrissen zu begnügen. Doch sollen nach den Strehlow seitens der Eingeborenen zuteil gewordenen Interpretationen die Kreise, Bogen und Punkte auf einer *tjurunga* etwa das Totemtier, seinen Lagerplatz, seine Wege und seine Fußspuren u. ä. bezeichnen.

Ganz auffällig ähnelt die *tjurunga* jenen stabförmigen Gebilden, welche uns aus der Kultur des westeuropäischen Diluvialmenschen erhalten sind. Mögen auch Material wie Gestaltung und selbst die Bemalung anders sein, so ist trotz aller äußerlichen Verschiedenheiten soviel Grundähnlichkeit im Typus vorhanden, daß die Vermutung nahe liegt, es handle sich in beiden Fällen um etwas irgendwie Analoges. Manchem mag es bedenklich erscheinen, über so ungeheure Zeiträume hinweg irgend etwas Ähnliches entdecken zu wollen. Es steht ihm frei, die hier gebotene Hypothese abzuweisen. Die Erwägung an sich aber darf meines Erachtens nicht umgangen werden, daß eine ähnliche seelische Einstellung des Diluvialmenschen auf Grund des Befundes der

[1]) Strehlow, II, 59.

immerhin eine bedeutsame Analogie verratenden Stäbe nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann. Wir tun hierbei einen Blick in die höchste Grenzregion der Menschheitsgeschichte, auf die wir gegenwärtig zurückzugehen vermögen. Der Diluvialmensch von Europa stand in vieler Hinsicht geistig höher als die heutigen Naturvölker. Keines von diesen hat gleichwertige Kunstprodukte den seinen gegenüberzustellen (s. S. 194ff.). Diese Kunst tritt uns aber in einer solchen Vollendung und Gediegenheit entgegen, daß eine lange Periode ihrer Entwicklung vorausgesetzt werden muß. Ist schon vor die Anfertigung erster künstlicher Werkzeuge ein langer Zeitraum anzusetzen, in dem zunächst die Dinge, wie sie gefunden waren, in Verwendung genommen wurden, so muß abermals ein langer Zeitabschnitt verflossen sein, bis der Mensch dahin gelangte, nicht nur die erforderlichen Gerätschaften herzustellen, sondern auch für etwas, was sein Inneres bewegte, einen darstellenden Ausdruck zu finden.

Wann eine solche Periode stattgefunden, wo und wie sie begrenzt werden soll, das läßt sich zur Zeit noch nicht sagen, wenn auch ein Aufstieg der Kunst vom Aurignacien (Pair non Pair) zum Magdalénien (Altamira) schon jetzt unverkennbar ist. Immerhin stand zumindest der Mensch der Magdalénienzeit oder des ausgehenden Paläolithikums geistig viel höher als die heutigen Naturvölker. Über einige Spuren seiner magischen Anschauungen und kultartigen Zeremonien wurde schon gesprochen. Allein es läßt sich noch mehr über seine Anschauungsweise ermitteln. Unter den Manufakten des Diluvialmenschen finden sich merkwürdige, gewöhnlich aus Knochen oder Geweihen angefertigte flache Stäbe, die von der Anthropologie bisher als „Kommandostäbe" bezeichnet wurden, und zwar wurde dieser Name allen Ernstes in der Meinung gewählt, sie hätten in der Hand von Anführern den Zweck von Marschallstäben gehabt. Moritz Hörnes äußert sich über sie in folgender reservierter Weise: „Vollkommen rätselhaft ist der einstige Gebrauchszweck einer ganzen großen Gruppe geschnitzter und gebohrter, meist auch figural verzierter Gegenstände aus Renngeweih, welche man gewöhnlich mit dem

Namen ‚Kommandostäbe' belegt, obwohl dieser ebensowenig paßt als die sonstigen Bezeichnungen, wodurch man diese Objekte als Pfeilstrecker, als Keulen, Mittel zur Pferdezäumung oder zum Zusammenhalten von Fellmänteln gedeutet hat."[1]) Diese in ihrer Gestalt keineswegs immer bloß durch die Formen des Hornes bedingten „Stäbe" sind teils nur geglättet, teils mit wohlgelungenen, eingeritzten Darstellungen versehen. Als solche finden sich vorwiegend Köpfe von Renntieren, Pferden, Gemsen oder die ganzen Tiere, ein vortrefflich ausgeführtes weidendes Renntier, drei bis vier Wildpferde, aber auch eine Jagdszene, einen Mann darstellend, der sich an einen Bison heranschleicht, einen Mann zwischen zwei Pferden und anderes mehr. Schließlich gibt es auch Stäbe mit einfacher Linienführung und Strichornamenten oder solche mit Linien und kleinen Rhomben sowie mit kreisförmigen und ellipsoiden Gebilden. Das erinnert besonders auffällig an die schematischen Einritzungen auf den australischen *tjurungas*, die in ähnlicher Weise mit mehr oder minder deutlichen Zeichnungen versehen sind.

Da alle praktischen Zweckdeutungen dieser Stäbe versagt haben, so haben Hörnes und Rutot bereits angedeutet, ob sie nicht als Zauber- oder Fetischstäbe anzusehen wären. Hiermit sind wir m. E. auf die richtige Linie der Bewertung hingewiesen. Ich glaube jedoch, daß diese Stäbe nicht so sehr der Magie gedient haben, als vielmehr speziell der Religion. Sie sind den *tjurungas* der Australneger so ähnlich, daß sie auch einer ähnlichen Anschauung wie dieser entsprochen haben können. Die *tjurunga* ist ein dingliches Symbol der unpersönlichen Totemkraft, die der Wilde nicht in abstrakter Form zu denken vermag, die er jedoch durch diese Gegenstände sich persönlich nahebringt. Dabei ist ja, wie Durkheim treffend dargetan hat, die unpersönliche Kraft lediglich unter der Form materieller Dinge vorgestellt, woraus sich die gewisse religiöse Achtung versteht, mit der die Gattung eines Vogels oder einer Pflanze betrachtet wird.

[1]) M. Hörnes, Natur- und Urgeschichte des Menschen, II (1909), 161.

Durkheim hat mit guten Gründen sich dafür erklärt: Das Totem ist nur die materielle Form, unter der die immaterielle Substanz oder die über alle Arten von heterogenen Dingen hin verstreute Energie in der Einbildung vorgestellt wird, und das wirkliche Objekt des Kultus ist nicht das Tier oder die Pflanze, nicht auch die *tjurunga*, sondern die unpersönliche Kraft selbst. Im Hinblick auf die geistige Höhenlage des Diluvialmenschen haben wir nicht den mindesten Grund, seine religiösen Ideen tiefer zu stellen als die der heutigen Australier. Wir können eher erwarten, daß die Anschauungsweise bei ihm lebendiger und relativ reiner ausgeprägt war. Auch er fertigte sich, so können wir einmal nach den auf uns gekommenen Dokumenten annehmen, Symbole der von ihm wahrgenommenen überragenden Kraft, die ihm jeweils ihre Offenbarung in der Form bestimmter Lebewesen gegeben hatte, Symbole, die eine sinnenfällige Vergegenwärtigung des Glaubensinhaltes sind, ganz entsprechend der unausgebildeten Abstraktionsfähigkeit dieses Menschen, der sich eben hierin seine ersten „kultlichen" oder „liturgischen" Ausdrucksmittel schuf.[1]) Auch der Indianer vermag nicht anders die Höhenlage dieser seiner Grundkonzeption der großen Kraft zu bewahren, als dadurch, daß er sie mit dinglichen Symbolen verbindet, weshalb namentlich die Jugend die entsprechenden Symbole immer bei sich trägt.

Der Mensch prägt also in diesen Gegenständen, in den *tjurungas* und, wie wir jetzt annehmen, in den diluvialen „Schaustäben" aus, was in seinem Inneren an Ehrfurcht und Zuversicht auf übersinnlichen Beistand lebt.[2]) Die Natur ist für ihn das Mittel, des Göttlichen inne zu werden, und aus der

[1]) Auch die augenscheinlich von Tanzbewegungen herrührenden eigentümlichen Fußabdrücke in diluvialen Höhlen sprechen dafür, daß diese Räume bisweilen kultlichen Zwecken gedient haben.

[2]) Ich wähle die Bezeichnung „Schaustab", um den Anschluß an eine religionsgeschichtliche Analogie zu gewinnen. Wie die blauen Purpurschnüre an den Zipfelquasten nach Num 15 38f, die den Namen „Schaufäden" führen, dazu dienten, den, der sie anschaute, an die Gebote Jahwes zu erinnern, so dürften auch die diluvialen Hornstäbe, falls sie im oben angenommenen Sinne aufzufassen sind, durch ihre Betrachtung den Sinn auf die übersinnliche Kraft gelenkt haben.

Natur muß er folglich die Symbole des Göttlichen nehmen. Er betrachtet und benutzt sie, um mit dem Göttlichen selbst durch dieses ihm mögliche Hilfsmittel in Berührung zu kommen. Solange die symbolische Bedeutung des Gegenstandes gewahrt bleibt, ist die Religion dieser Art in dem ihr angemessenen guten Zustande. Aber wir dürfen wohl annehmen, daß diese „Religion" auch noch keineswegs von der Magie gesondert ist. Sie dürfte sich noch in jenem vorreligiösen Stadium befinden, wo sie ebenso ungeschieden wie die Magie in der psychischen Monere steckt, welche nichts als die bloße Empfänglichkeit für die Idee von etwas Unsinnlichem enthält. Den geistigen Zustand des Diluvialmenschen so anzusehen, werden wir durch diejenigen Darstellungen auf den „Schaustäben" aufgefordert, welche deutlich Beutetiere wiedergeben und den Menschen selbst auf der Jagd nach ihnen zeigen. Denn, wenn wir diese Darstellungen mit denen an den Wänden der vom Diluvialmenschen bewohnten Höhlen vergleichen, so drängt sich die Vermutung auf, daß die Tierbilder in beiden Fällen die Figuration des Wunsches sind, sie zu besitzen, sie sogar schön zu besitzen — so schön, wie sie mit großer Mühe gemalt sind. Die im Jahre 1918 im Departement Ariège entdeckte „Höhle der drei Brüder" brachte ein Gemälde zum Vorschein, das augenscheinlich einen Menschen bei einem Renntiertanze zeigt. Man sieht einen in Schwarz gemalten Schwanz, der die Rückenlinie fortsetzt und anscheinend zu einem Fell gehört, das der Tänzer auf seinem Rücken trägt. Auf dem Kopfe trägt er außerdem einen Renntierkopf, und er geht auf allen Vieren, die Gangart des Tieres nachahmend, wie es in den Tanzfesten heutiger Primitiver geschieht. Blickt man von hier zu den Zeremonien der Australier hinüber, so läßt sich die Frage kaum vermeiden, ob auch bei ihnen das Ineinander von Religion und Magie etwa noch nicht gelöst worden sei, oder ob eine nachträgliche Verschmelzung des Religiösen mit dem Magischen angenommen werden solle. Das erstere dürfte die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben. Die noch unabgesonderte Form der Religion ließe sich alsdann überall dort vermuten, wo die hölzerne

tjurunga und ihre Verwandten als Kultmittel dienen. Die Verbreitung des „Schwirrholzes", wie der in der Ethnographie eingebürgerte Terminus lautet, erstreckt sich aber tatsächlich weit, nämlich über den austro-, mela- und polynesischen Archipel, über den afrikanischen, süd- und nordamerikanischen Kontinent und hinauf bis zu den Eskimos.

Von den „Schwirrhölzern" und *tjurungas* unterscheidet sich der „Schaustab" vor allem durch das Material, aus dem er hergestellt ist.[1]) Ob auch hölzerne Schaustäbe beim Diluvialmenschen vorkamen, werden wir kaum je erfahren. Die Horn- und Knochenstäbe sind schon im Aurignacien vorhanden, ihre Verzierung und Bemalung ist im Magdalénien fortgeschritten. Gewöhnlich haben sie ein Loch, das jedoch nicht zum Zwecke des „Schwirrens" eingebohrt ist. Denn einesteils sind die Löcher nicht so unmittelbar am Ende angebracht, anderenteils erweisen sie sich gar nicht als ursprüngliche und notwendige Attribute der Schaustäbe, da sie oftmals erst nachträglich durch die vorher fertige Zeichnung gebohrt worden sind. Auch die gekrümmte Form dürfte oft die Verwendung als Schwirrholz beeinträchtigt haben. (Man darf gewiß annehmen, daß bei den heutigen Naturvölkern das Schwirrholz mit der diesem Namen entsprechenden Eigenschaft erst aus einer Verkennung des ursprünglichen Zweckes entstanden ist; wobei selbstverständlich die Möglichkeit bleibt, daß solche Gegenstände auch rein aus Spielerei entstehen können.) Das Loch dürfte dem ausschließlich praktischen Zwecke seine Existenz verdanken, den Gegenstand umhängen zu können, sei es, um ihn auf die Jagd mitzunehmen, sei es vor allem auf die Wanderung der Sippe.

Der geistig hoch entwickelte Diluvialmensch gibt Zeugnis dafür, daß der Mensch schon auf sehr früher Stufe sich so sehr von den unmittelbaren Sorgen um den Lebensunterhalt be-

[1]) Aus der vortrefflichen Schrift von Hermann Klaatsch, „Die Anfänge von Kunst und Religion in der Urmenschheit" (Leipzig 1913), sehe ich, daß auch dieser Anthropologe die Hornstäbe des Diluvialmenschen mit der *tjurunga* der Australier, zu denen ihn mehrere Forschungsreisen geführt haben, vergleicht.

freit hatte, daß er darüber hinaus Muße und Antrieb verspürte, mit seinen gewiß sehr dürftigen Materialien sich der Kunstausübung zu widmen. Dieser Mensch war, so dürfen wir folgerecht schließen, auf einer Stufe von geistiger Anschauung und von Interessen, die zum mindesten nicht zurückgestanden haben kann hinter der Anschauungsstufe derjenigen Menschen, mit denen man ihn allein in Vergleich stellen darf, den höchststehenden unter den heutigen Naturvölkern. Die Idee der unsinnlichen Kraft, die er sich bildete, dürfen wir nicht nur ebenso hoch, sondern viel höher einschätzen als die der heutigen Australneger.

Der Australier ist aber verpflichtet, für das Gedeihen seines Totems Sorge zu tragen. Das geschieht, indem die Totemgruppe sich zum Fruchtbarkeitsritus des *mbatjalkatiuma* zusammenschließt. Ein solennes Mahl findet hierbei keineswegs immer statt, auch nicht seitens des Häuptlings, und die seit Robertson Smith oft wiederholte Behauptung von totemistischen Kommunionfeiern (z. B. S. Freud, Totem und Tabu, S. 129) fällt ins Reich der Fabel. Bei vielen Kulthandlungen, wie der des Opossums, des Beuteldachses, des Adlers, findet nach Strehlow niemals ein zeremonielles Essen statt, geschweige denn bei solchen, die einem absolut ungenießbaren Totem gewidmet sind oder gar dem Monde oder der mythischen Wasserschlange. Wenn solche Mahlzeiten vorkommen, sind sie daher nicht integrierender Bestandteil der Feier. Der Zweck der Feier ist aber der, „daß das Totemtier oder die Totempflanze dadurch sich vermehren und stark und kräftig werden soll".[1]) Da nun aber die betreffenden feiernden Personen selbst gerade dieses Tier oder diese Pflanze im allgemeinen nicht essen, so ist der Zweck der Kulthandlung von jeder naturalistisch-rationalistischen Tendenz fern. Die Leute gehen nicht darauf aus, sich ein wichtiges Nahrungsmittel zu verschaffen. Sie würden höchstens für die Genossen anderer Totemgruppen ein Nahrungsmittel beschaffen helfen. Diese Absicht ist

[1]) Strehlow, III, 1, S. 8, in Übereinstimmung mit den Angaben von Spencer und Gillen.

in vielen Fällen sogar unverkennbar, zumal mit der Exogamie in so zahlreichen Fällen direkt verbunden, daß der Schluß erlaubt ist, die Speisevorschriften ruhten auf sozial-ökonomischem Fundament. Bei den australischen Stämmen, welche die Exogamie durchführen, gibt es keinen „Kauf" der Braut. Wohl aber ist der Ehemann verpflichtet, von seinem Totemtier bestimmte Teile an seine Schwiegereltern und andere Verwandte seiner Frau — also an den anderen Klan — abzuliefern.[1]) Allein solche Idee kann nicht das Motiv bei der Einrichtung der eigentlich totemistischen Zeremonien gewesen sein. Ferner aber erleidet der Gesichtspunkt, ein Nahrungsmittel zu vermehren, gar keine Anwendung bei den Zeremonien, die etwa dem Mondtotem gewidmet sind (daß der Mond heller scheine) oder dem Regenbogentotem oder einem Erdplatz oder einer Höhle, wo der betreffende *altjirangamitjina* rastete.

Andererseits jedoch kann ich mich auch nicht bei dem von Strehlow gezogenen Fazit bescheiden, daß die Leute diese Feiern lediglich deshalb vornehmen, weil „die Alten es so angeordnet haben". Denn zum mindesten muß der Religionshistoriker alsdann die Frage erwägen, weshalb die Alten es anordneten.

Zur Beantwortung dieser Frage müssen einige Bemerkungen über das Wesen des Totemismus im Zusammenhange eingefügt werden. Zunächst muß Klarheit darüber bestehen, was wir, da das Wort Totemismus leider in recht verschiedenem Sinne gebraucht wird, hier unter ihm zu verstehen haben. Die einen sehen ihn als eine rein soziale Einrichtung an, andere als eine ökonomische, andere wieder als eine religiöse. In der Tat finden sich diese verschiedenen Gesichtspunkte in der Regel dort zusammen, wo wir uns von Totemismus zu sprechen gewöhnt haben, das heißt, der Totemismus ist das Kennzeichen einer bestimmten Stufe menschlicher Vergesellschaftung. Auf derselben ist eine Einteilung des Volksstammes üblich, die nicht nach natürlichen Verwandtschaftsgründen

[1]) Näheres hierüber in meinem Aufsatz „Die Exogamie bei den australischen Stämmen." Abh. d. Wiener Anthropolog. Gesellschaft, 1917.

vollzogen wird, sondern nach der Zugehörigkeit zum Totem, und alle, welche demselben Totem zugehören, bilden eine solche Einheit, den Klan. Das Totem aber, nach dem sich diese außernatürliche Verwandtschaft bestimmt, ist, empirisch betrachtet, eine natürliche Sein- oder Wesengruppe, nämlich eine Tiergattung oder -art, eine Pflanzengattung oder -art, eine Steinart oder auch die Wolken, der Regen, ein Gestirn. Mit dieser empirischen Betrachtung ist jedoch das Wesen des Totem nicht erschöpfend zu beschreiben, sondern es gehört etwas Überempirisches dazu. Denn das Wesentliche der Klangemeinschaft ist nicht einfach ihre Zugehörigkeit zu einer solchen Gattung oder Wesenheit der Natur, sondern die Art der Beziehung, welche hierbei angenommen wird, und die sich empirisch nicht beschreiben läßt, die daher gern mit dem nicht ganz zutreffenden Ausdruck mystisch bezeichnet wird.

Allerdings findet auch eine rein empirische Beziehung statt. Sie kommt in sogenannten Speiseverboten zum Ausdruck. Das Totem ist mit einem Tabu belegt. Ist es ein Tier oder eine Pflanze, die man essen kann, so darf der Klan oder ein Glied desselben nicht zu jeder Zeit, nicht vor den anderen Klans, selten gar nicht davon genießen. Hier greift die sozial-ökonomische Beziehung ein. Die totemistischen Speiseregeln scheinen dem Zweck zu dienen, daß die Sorge für die Beschaffung der Nahrungsmittel unter die Klans verteilt, jedem einzelnen die Obsorge für das betreffende Nahrungsmittel zugewiesen ist, weshalb er nur und erst dann sich selbst dem Genusse hingeben darf, wenn die übrigen Klans, der Volksstamm, den Tribut erhalten haben. Der Klan zerlegt das Tier oder sammelt die Pflanzenknollen oder Samen zur rechten Zeit. Auch wenn die Wolke, der Regen, ein Gestirn oder ein Stein Totem ist, läßt sich dieselbe Betrachtungsweise anwenden, da diese Größen mit dem Gedeihen der Nahrung in Zusammenhang gebracht werden.

Man hat auf Grund dieser sozial-ökonomischen Organisation die ganze totemistische Anschauung als die rationale Grundlage einer solchen verstehen wollen. Man darf auch diesen Gesichtspunkt keineswegs dadurch entwerten, daß man

auf die religiös-magischen Zeremonien den alleinigen Nachdruck legt. In der Tat ist in der totemistischen Organisation diese Einrichtung von grundsätzlicher Bedeutung. Aber alles das, was zuvor besprochen wurde und großenteils auf diese sozial-ökonomische Seite keinen Bezug hat, gehört eben auch zum Totemismus als Gesamterscheinung und ist gerade dasjenige an ihm, was die Quintessenz seines wirklichen Wesens erst erkennen läßt. Es erweist sich als die weltanschauliche Grundlage, auf welcher jenes sozial-ökonomische System verstanden werden muß. Diese Grundlage ist religiös-magischer Art. Sie zeigt sich als solche in den *mbatjalkatiuma*-Zeremonien, welche, wie schon gesagt, den Zweck verfolgen, das Gedeihen des Totems zu sichern oder zu erhöhen. Nun dient letzten Endes solche Maßnahme wieder dem natürlichen Leben des Stammes. Das sind ja die in aller einfacheren Religion erkennbaren Motive, die ihren wie der Magie Zusammenhang mit Daseinskampf und Daseinssicherung bestätigen. Die Mächte, an die man sich wendet, die Kräfte, die man herbeizieht und durch den Ritus in Aktion setzt, sind diejenigen, welche auf die Lebensfaktoren Einfluß haben oder sie geradezu bedingen. Wenn bei den *mbatjalkatiuma*-Zeremonien das Totem dargestellt wird, sei es durch die Darsteller selbst, welche durch Bemalung und Schmückung, aufgesteckte Pflanzenteile oder ihre Bewegungen das Totem symbolisieren, sei es durch eine Sandzeichnung, so geschieht eben das, was in irgendeiner Form immer geschieht, wo mit magischen Mitteln etwas ins Dasein gerufen werden soll.

Aber in diesen Riten liegt noch ein anderes Moment, das als das spezifisch religiöse bezeichnet werden muß. Es waltet nämlich die Überzeugung vor, daß die Klangenossen selbst an dem Wesen des Totem Anteil haben. Sie sind in einem nicht näher zu definierenden Ausmaße mit dem Totem identisch. Sie werden es nicht erst durch die Nachahmung in Aussehen oder Bewegung. Diese Dinge sind nur der äußere Ausdruck für die bereits an sich vorhandene Wesensgleichheit. Der Klan und seine Glieder stehen in Symbiose mit dem Totem. Das Totem ist der Inbegriff derjenigen Wesenheit, welche der Klan

vermöge seiner Wesensidentität oder seiner Symbiose zu fördern hat. Da dies in den *mbatjakaltiuma*-Zeremonien geschieht, so findet in ihnen ein gesteigertes Aufleben des symbiotischen Verhältnisses statt. Die Anrufungen an das Totem in den Liedern dienen z. B. diesem Zwecke — wobei das „Anrufen" natürlich ein indirektes ist, da das Totem ja nie personhaft vorgestellt wird. Größtenteils wird in den Liedern von den Totemurfahren gesungen, von ihren Schicksalen, ihren Wanderungen über das Land mit allen Mißhelligkeiten und Gefahren. So wird in dem Kultlied, das bei der Feier eines Raupentotems gesungen wird, erzählt, wie sich in Urzeiten viele Raupen-*altjirangamitjina* an dem Totemplatz aufgehalten haben und was für Sträucher sie dort kahl gefressen hatten, wie sie dann über das Land weiter wanderten und sich überall ausbreiteten, über das Gebirge und dann wieder ins Tal, wobei viele auf die am Fuß des Berges liegenden Felsplatten fielen, um hier aufgesammelt und in Mulden gedrückt zu werden, so daß der dicke Saft herabfloß. Oder es wird von einem Känguruhurfahren erzählt, daß er eine hohe weiße Stirn hat, aus dem Dickicht hervorkommt, die Pflanzenranken abfrißt und dabei ein schmatzendes Geräusch hervorbringt, von Pflanze zu Pflanze hüpfend seine Schwanzeindrücke auf dem Boden zurückläßt. Dann geht der Gesang unvermittelt zum gegenwärtigen Ritus und dessen Erfolg über, indem gesagt wird, daß das Fett, welches die feiernden Menschen auf eine Zweigunterlage gelegt haben, sich (auf magische Weise) mit dem Fett der Känguruhs verbindet, so daß die nun recht fett gewordenen Känguruhs geräuschvoll über die Felsplatten laufen und ihre geschlachteten Artgenossen im Camp viel Eingeweidefett aufweisen.[1])

Diese Känguruh-Zeremonie ist eine derjenigen wenigen, bei denen sich die Teilnehmer durch Einritzungen in den Oberarm Blut abzapfen, das in einem Schild aufgefangen und auf dem Boden ausgeschüttet wird. Der Erdboden ist hier, wie jeder

[1]) Strehlow, I, 111: Die totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme. 1. Abt. Allgemeine Einleitung und die totemistischen Kulte des Aranda-Stammes. S. 81f. u. 11f.

Totemfestplatz als Bergungsort der Totemkeime gedacht. Ihm wird in diesem Falle Blut, Lebens- und Gedeihenskraft der Totemmenschen zugewendet. Dadurch soll bewirkt werden, daß das Hervorkommen und Wachsen der jungen Känguruhs schneller vor sich geht. Der Totemist besitzt vermöge seiner Symbiose und Wesensgleichheit das Totemleben in sich und vermag davon dem Entstehungsorte und dadurch den idealiter vorgestellten Keimen des Totems abzugeben. Von diesen Erwägungen aus läßt sich vielleicht eine die verschiedenen *mbatjalkatiuma*-Zeremonien umspannende und ihnen gleicherweise gerechtwerdende Antwort finden. Es ist in diesen Kulten auf die Vermehrung, Erneuerung und irgendwie auch auf die Zueignung — letztere vielleicht indirekt involviert — der im Totem vorhanden geglaubten besonderen Kraft abgesehen.

Das gleichbleibende Moment in allen diesen Fruchtbarkeitsriten ist die Steigerung jener Kraft, welche in den Urvätern als eine ursprüngliche angenommen wird, und die für die lebende Generation aufs neue beschafft werden soll. Wir schauen hier in eine Urform des Opfers hinein. Eine Zuwendung des Menschen an das Unsinnlich-Göttliche liegt hier vor, die nicht ein Geschenk zum Zwecke der Versöhnung bedeutet, sondern zunächst die unmittelbare Stärkung des Unsinnlichen selbst an und für sich, in seiner eigenen Existenz zum Zwecke hat; ebendesselben Unsinnlich-Göttlichen, aus dem für den Menschen wieder das himmlische Gut fürs Leben fließt.

Diese enge Verbindung von sinnlich und unsinnlich verwirrt den Blick des Forschers so leicht, daß er das zweite Moment zu übersehen geneigt ist und zu der Meinung geführt wird, als sei der Totemismus gar nichts als ein rein rational erdachtes Wirtschaftssystem. Man muß aber bedenken, daß rein aus der Umklammerung des Materiellen gelöst das Unsinnliche für den Menschen nur in der Idee da ist, wie sie dem Menschen dieser Geistesstufe nicht möglich ist, oder gefühlsmäßig in der Mystik auftreten kann. Keine Frage, daß die Stärke der sinnlichen Vorstellung von der Energie, die in diesen Kulten gepflegt wird, das Unsinnliche nur sehr un-

deutlich zu erfassen erlaubt. Auch das symbiotische Verhältnis zwischen Mensch und Totemkraft erscheint zunächst im Zusammenhang dieser Fruchtbarkeitszeremonien auf materieller Basis. Die symbiotisch erregte Psyche des Australiers empfindet eine Reziprozität, entsprechend derjenigen Reziprozität, welche er zwischen Himmel und Erde, feucht und trocken empfindet und in der häufig vorgenommenen Zweiteilung des Volksstammes in die Sphäre der menschlichen Gesellschaft überträgt. (Teilung des Volksstammes in die Erdhälfte und die Wasserhälfte, oder in die Hälfte der Feuchtigkeit und der Trockenheit, oder bei Indianern in das Erdenvolk und das Himmelsvolk.) Wie das Totem dem Menschen zur Verfügung steht, so der Mensch dem Totem. Beide sind „desselben Geschlechts". Der australisch-melanesische Totemismus drückt die Empfindung dieses symbiotischen Verhältnisses etwa unter dem Bilde einer Verwandtschaft aus, die zwischen den Gliedern einer sozialen Gruppe wie des Klans und dem Totemtier, der Totempflanze oder dem Totemgegenstande besteht, das heißt in einem Glauben, der oft als Glaube an die Abstammung von dem Tier, der Pflanze oder dem Himmelskörper lebendig ist.

Wer trotzdem die Handlungen der Zeremonien rational verstehen wollte, als bezweckten sie nichts weiter als Mehrung und Besserung des Nahrungsvorrates, der müßte die wichtige Verbindung dieses Gedankens mit den Totemurfahren (häufig in der Literatur Totemgötter genannt) gänzlich übersehen. Dort, wo das totemistische System weitergeführt und in die Einzelheiten durchgearbeitet ist, wie bei den Aranda und Loritja, ist in Verbindung mit der Sagentradition die Zahl solcher Totemurfahren allerdings ungeheuer angewachsen, so daß nur einer Auswahl aus dieser Menge, einigen besonders hervorragenden und auch mit Eigennamen ausgestatteten Wesen eine größere Bedeutung zukommt. Diese Urfahren im besonderen Sinne sind die Gestalten einer Ideenbildung, die ins Mythische hinübergeleitet ist. Auch diese Mythologie von den Urfahren ist bei den genannten Stämmen am weitesten entwickelt, während es einige Stämme zu geben scheint, die eine solche Urfahren-

mythologie nicht kennen. Aber diese Weiterbildung durch den Mythus ist selbst angesichts seines anscheinenden Fehlens bei einigen Stämmen auf jeden Fall ein Zeichen dafür, wohin diese Vorstellung des Totemismus abzielt, und was an bildungsfähigen Vorstellungskeimen vorhanden ist. Wenn da gesagt wird, daß jene Urfahren, die vor langen Zeiten über das Land gingen, in der Art echter „Heilbringer" dieses und jenes Kulturgut setzten, Steinmesser verfertigten, das gegenwärtig lebende Menschengeschlecht selbst aus vormenschlichen Wesen formten oder schnitzten, die Zeremonien einrichteten und die ersten heiligen Geräte anfertigten und dem Klan übergaben usw., um nach Erfüllung dieser ihrer kulturheroischen Aufgabe in die Erde zu versinken und ihren Leib in Form eines Felsens oder uralten Baums als ständiges Wahrzeichen, zugleich aber als Behälter und stetigen Ausgangspunkt ihrer eigenartigen Energie zurückzulassen: so ist die Anschauung zum Ausdruck gebracht, daß das Kernwesen des totemistischen Glaubens in der Verehrung dieser großen Energie besteht. Die Urfahren und was von ihnen als Wahrzeichen übriggeblieben, sind die Reservoirs einer unsinnlich wirkenden, immer wieder in den Kreis der Klan- und Stammesgeschehnisse einströmenden Energie zu Heil und Nutz des menschlichen Verbandes.

Insoweit Totemismus Religion ist, ist er sonach eine Sonderform des Manaismus, wie auch van Gennep neuerdings ihn auffaßt.[1]) Es ist aber, verglichen mit der früher dargestellten *mana*-Anschauung, ein fortgeführter Manaismus, nicht der Glaube an das sporadisch und gelegentlich hervorbrechende und sich zeigende *mana*, sondern der Glaube an das stetige und immer gegenwärtig wirksame *mana*. Die Beziehung zu ihm ist geordnet und konstant. Es steht dem Individuum wie dem Klan und Stamme zur Verfügung. Die großen *tjurungas* der Klans, welche in ihrer Gesamtheit das Gesamt-*mana* des Volksstammes repräsentieren, werden unter Umständen einem befreundeten Volksstamme geliehen, damit er sie in einen Kriegszug mitnehmen und dadurch Kraftzuwachs gewinnen

[1]) Vgl. Arnold van Gennep, *L'état actuel du problème totémique* (Paris, 1924), p. 53.

kann. In besonders feierlicher Zeremonie werden sie zu diesem Zwecke den fremden Boten übergeben und nach erfolgter Benützung wieder in Empfang genommen. Daneben steht dann die Individual-*tjurunga*, welche die Vermittlerin jener Kraft für das Individuum ist, und durch deren Betrachtung oder kultliche Behandlung das Individuum mit dem Totemvorfahren selbst in Relation treten kann. Man darf aber nicht meinen, es handle sich bei den verschiedenen Totemgruppen auch tatsächlich um verschiedene Kräfte. Vielmehr steht es so, wie auch schon Durkheim ausgeführt hat: es ist die große Kraft der Urzeit, die immer wieder die Generationen belebt und über alle Generationen hinaus dieselbe bleibt.[1]) Es ist im Grunde dieselbe durchaus religiöse Idee wie beim *wakonda*- und *manitu*-Glauben: die eine übersinnliche und außernatürliche Kraft, die sich auf mannigfache Weise manifestiert, und die von den Individuen je nach dem Totem, das für sie die am nächsten greifbare Manifestation bedeutet, in den Formen, die das Totem bietet, erfaßt wird. Ausdrücklich wird auch betreffs der Sioux hervorgehoben: das Symbol dieser unsichtbaren Kraft oder der Gegenstand, den als sinnlich greifbare Manifestation des *wakonda* die jungen Leute immer bei sich trugen, „besaß nicht in sich selbst die Fähigkeit zu helfen, sondern diente als Beglaubigung, durch welche sich die Jugend an die Manifestation erinnerte". Ja, der Indianer will von dieser Kraft nicht bloß augenblickliche Hilfe, sondern er „sucht eine Offenbarung", um ihre Nähe als solche zu erleben.[2]) Und eben diese Nähe der Kraft, hier speziell der Urkraft aus der Vorfahrenzeit ist es, die der Aranda durch seine *tjurunga*, die ein Schau- und Erinnerungsstab ist, zu erleben begehrt.

---

[1]) Durkheim, p. 269: *Les sentiments semblables que ces différentes sortes de choses éveillent dans la conscience du fidèle et qui font leur nature sacrée, ne peuvent évidemment venir que d'un principe qui leur est commun à toutes indistinctement, aux emblèmes totémiques comme aux gens du clan et aux individus de l'espèce qui sert de totem. C'est a ce principe commun que s'adresse, en réalité, le culte.*

[2]) A. Fletscher, The Emblematic Use of the Tree in the Dacotan Group. In: Proceedings etc. 1896, p. 196.

Der Totemglaube ist, worauf schon Andrew Lang nachdrücklich hingewiesen hat[1]), bei den australischen Stämmen eine ganz andere Anschauungsweise als der amerikanisch-indianische Glaube an *manitu*, *wakonda* und *nagual* oder der Zulu-Glaube an *ihlozi*. Bei dieser letzteren Anschauung steht die Vorstellung eines „Schutzgeistes" im Mittelpunkte, der Glaube an die große Energie des Stammes- und Weltgeschehens besonderer Art oder an die durch ein Tier oder eine Pflanze sich betätigende große Kraft, welche Individuen, Sippen, Gesellschaften, den Stamm überwacht und schützt. Das ist, soweit darin eben wirklich totemistische Vorstellungen oder Rudimente enthalten sind, ein Totemismus anderer Art als der australische. Die beiden Anschauungen gemeinsame Grundlage ist deutlich, nämlich der Gedanke, daß alles Kosmische einschließlich des Irdischen eine Einheit ist und daß Teile des Kosmos untereinander identisch sein können. Aber diese Uridee erscheint dort und hier in verschiedener Weise abgewandelt. Die Eigenart des australischen Totemismus kommt vor allem darin zur Geltung, daß in den Riten die Identität von Mensch und Totem wieder hergestellt, aufgefrischt, belebt werden soll. Sowohl in den Weihen, die das Individuum erlebt, in der Zuweisung der *tjurunga* an das Kind und an den in den Stammesverband aufzunehmenden Genossen wie ebenso in den Klanfeiern wird gewissermaßen ein Bund mit dem Totem hergestellt, weshalb man sich auch gewöhnt hat, vom Totembündnis zu sprechen. Das aber hat zur Voraussetzung, daß die Identität nicht mehr als eine an sich vorhandene und selbstverständliche im vollen Sinne angesehen wird, wenn auch als selbstverständlich noch immer insofern, als jeder seinem Totem zugehörig ist. Das heißt, es läßt sich nicht verhehlen, daß hier eine gewisse Lockerung jenes primitiven Urempfindens der an sich bestehenden und im kosmischen Gesetz vorliegenden Identität eingetreten ist. Das aber heißt weiter, daß diese Totemzeremonien, zumal die *mbatjalkatiuma*-Zeremonien, sich eingestellt

[1]) A. Lang, *The Secret of the Totem*, p. 203 sqq.

haben in einem Zeitpunkte, da das individuelle Ich sich in seiner Besonderheit gegenüber dem allgemeinen kosmischen Geschehen zur Geltung zu bringen anfängt.[1]) Denn das Hervortreten des Individualbewußtseins bedingt eben jene Lockerung der allgemeinen Gleichheitsanschauung. Das religiöse Empfinden strebt aber sofort in demselben Maße, wie jene Lockerung einsetzt, zur ergänzenden Herstellung der Identität mit der kosmischen Energie zurück. Diesem Streben, das ein mystisches genannt werden darf, dienen nunmehr die Riten, welche die innige Bezogenheit und Gleichheitsempfindung, die verloren zu gehen im Begriffe ist, erneuern und festhalten. Diese Form des Totemismus ist daher psychologisch als das Erzeugnis des hervordämmernden Ichbewußtseins zu begreifen. Sie zeigt uns eine Menschheit, die sich noch in diesem Stadium des unentwickelten, wohl aber durchgebrochenen und in Entwicklung begriffenen Ichbewußtseins des Individuums befindet.

Fünftes Kapitel.

Gott, Dämon, Hochgott.

Die ganze bisherige Untersuchung hat sich mit dem Begriffe von Gott und vom Dämon nur beiläufig befaßt. Das voraufgegangene Kapitel hat eine Form der Religion entrollt, die wenigstens vielfach beschrieben werden kann, ohne daß dabei der Begriff einer menschenartig vorgestellten Gottheit erwähnt wird. Die religionsgeschichtlichen Forschungen haben immer mehr bestätigt, daß Religion vorhanden sein kann ohne den Begriff eines nach Art eines lebendigen Wesens vorgestellten Gottes und demgemäß auch ohne einen Kult, der einer Gottheit zugewendet wird. Die Idee des Göttlichen kann so allgemein bestimmt sein, daß wir in solchen Fällen lieber vom Unsinnlichen gesprochen haben. Auf der anderen Seite indessen zeigen die Forschungen, daß sich die Vorstellung

[1]) Vgl. Beth, Über die Exogamie bei den totemistischen Stämmen Australiens unter dem Gesichtspunkte der Fruchtbarkeitsriten. Abhandlungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft 1917.

eines für den Menschen und den Volksstamm wirksamen Wesens oder Gegenstandes und ein damit verbundener Kult in der Magie einstellen kann, und zwar abgesehen von eigentlich religiösen Verhaltungsweisen. Magische Gegenstände, als welche auch Schlangen, Eidechsen und irgendwelche anderen Tiere benützt werden, erfreuen sich nicht selten neben der Idee des Unsinnlich-Göttlichen weiter Verbreitung und einer Beachtung, die den Namen Kult verdient.

Die menschliche Psyche wird bei der Bildung der Gottesvorstellung durch zwei verschiedene Denkrichtungen bestimmt. Einmal ist es, wie ich des näheren veranschaulicht habe, der aus der Wahrnehmung des Unergründlichen, Ganz-Anderen und bisweilen Unheimlichen sich ergebende Gedanke jener überlegenen Macht, die in vielen unbegreiflichen oder unbegr ffenen Ereignissen am Werke ist. Der Mensch erkennt, daß es unsinnliche Kraft gibt, die das Leben und Geschehen bedingt dort, wo der Mensch nicht wirksam ist und wo auch andere sinnliche Ursachen nicht wirksam scheinen. Zum anderen entsteht im Menschen ein Verlangen, diesen Kräften näher zu kommen. Das erscheint in dem Grade möglich, als sie dem Menschen ähnlich sind, und in dem Grade unmöglich, wie sie ihm unähnlich sind. Das Ganz-Andere muß daher zum Zwecke der Annäherung des Menschen an dasselbe von seinem spezifischen Charakter einbüßen, und nicht minder muß es sich selbst der absoluten Göttlichkeit entäußern, wenn es seinerseits an den Menschen herantritt, um von ihm gefunden zu werden.

Im Christentum ist diesem religiösen Erfordernis in hervorragender Weise dadurch entsprochen, daß es sich auf den geschichtlichen Vorgang gründet, durch welchen Gott in Jesus Christus Mensch ward. In dem Gottmenschen bleibt das Göttliche dem Weltlichen oder Irdischen gegenüber das Ganz-Andere, wenn es auch dem Menschen wesensgleich erfaßt wird. Angestrebt wird die Idee des Gottmenschen in mehreren Religionen, da sie die beiden Pole der Gottanschauung verbindet. Drum ist der indische Prajāpati „sowohl sterblich wie unsterblich", „eine Hälfte von ihm sterblich, die andere unsterblich" (Satapatha Brāhmana II, 4, 1, 1. X, 1, 3, 2. X, 1, 4, 1) —

wie der die Geheimnisse des Totenreichs ergründende Heros Gilgamesch der Babylonier zu zwei Dritteln göttlich und zu einem Drittel menschlich war (Gilgamesch-Epos, Taf. IX); und drum ist Prajapati, der Herr der Schöpfung, auch zum Opfer geworden (XI, 1, 8, 2). Freilich war er, wie es heißt, anfangs sterblich und ward durch die Götter unsterblich gemacht (X, 1, 3, 6—7). Die Heilandsgestalten in anderen Religionen erscheinen als die menschgewordenen großen Gottheiten, welche ihre Absolutheit — wie mangelhaft diese auch an sich erfaßt sein mag — für die Zeit der Ausübung ihres Heilandsberufes abgestreift haben. Oder sie sind Fremdlinge aus der Welt des Ganz-Anderen, von der in ihrer Erscheinung nichts erkennbar ist. Immer ist es die Erscheinung des Unendlichen in endloser Art oder die Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen, die — als Offenbarungsmodus — den Menschen die Anschauung des Göttlichen ermöglicht.

Es ist deshalb auch als eine andere Weise desselben Weges zu verstehen, wenn ein Kompromiß des Ganz-Anderen und des dem Menschen Gleichen vorgenommen wird, wie zum Beispiel im Theriomorphismus, in der Idee, daß das Tierreich oder anderes Natursein das erhabene göttliche Sein bedeutet. Es ist leicht abzusehen, daß sich hier eine große Reihe von Zwischenformen einstellt. Vor allem aber wirkt die starke Idee des Ganz-Anderen und Erhabenen dahin, daß eine Scheu Platz greift, sich sinnenfällig zu nahen. Es gibt religiöse Lagen, wo sich der Mensch dabei bescheidet, daß es ihm versagt ist, seinerseits dem göttlichen Wesen näher zu rücken und von ihm in sinnenfälliger Weise angesprochen zu werden. Immer aber durchsetzt sich, zumal auf primitiver Stufe, diese religiöse Haltung mit der anderen, wo irdische Dinge als Medien genommen werden, durch welche das Göttliche an das Menschliche herantritt. Die mannigfachen Wendungen der Vorstellung von Gott, Göttern, Dämonen entstehen auf diesem Wege. Denn die Vorstellungen, die sich der Mensch vom Unsinnlichen macht, sind durch seine Geisteslage und -betätigung bestimmt.

Will der Mensch, der bei der sinnlichen Denkweise beharrt,

die Gottheit selbst nahe ziehen, so ergibt sich dabei ganz von selbst die Versinnlichung der Vorstellung von ihr; und er naht ihr mit sinnlichen Mitteln, d. h. im dinglichen Kult. Die Gestalten der Gottheit oder der Götter werden dabei leicht immer tiefer stehend vorgestellt und auch abgebildet, sie werden nicht nur ins Allzumenschliche herabgezogen, sondern ins Untermenschlich-Fratzenhafte und Mißgestaltete, und das ganze Heer der Dämonen ist zur Stelle.[1]) Ist dagegen des Menschen Denken und Verlangen nicht aufs Sinnliche gelenkt, so bildet sich im gleichen Maße seine Gottesvorstellung unsinnlich, und er naht Gott auf geistig-mystischem Wege. Das gilt nicht nur für die Haltung des Individuums, sondern ebenso für diejenige der Gemeinde. Wo die Religion auch für die Gemeinde in diesem Sinne vergeistigt wird, da wird folgerecht der Kult, die Gemeindefeier zunehmend verfeinert, und das sinnliche Mittel der Nahung zu Gott verblaßt vor dem geistigen Prozeß.

Auffallend ist nun, daß der vom sinnlichen Kult freigehaltene Gottesglaube, auch da wo eine personifizierte Gottesvorstellung vorliegt, sich schon auf primitiver Kulturstufe findet, und zwar nicht einmal vereinzelt. Noch vor einem halben Jahrhundert hat man das für ausgeschlossen gehalten und, was auf dem Boden der Naturvölker an solchen Erscheinungen unabweisbar entgegenzutreten schien, für Import erklärt. Wo man bei niedrig stehenden Völkern nach Religion suchte, forschte man immer nach Götterbildern und äußerlichem Kult und hielt es von vornherein nicht für möglich, daß eine erhabene Gottesidee anzutreffen wäre. Heute aber sind durch eingehende exakte Forschungen die in dieser Hinsicht obwaltenden evolutionistischen Vorurteile gründlich zerstreut worden. Auch damit ist völlig aufgeräumt, daß die Idee des „Hochgottes", wo sie sich findet, auf den Einfluß christlicher Missionare oder islamischer Propaganda zurückzuführen sei. Es ist nunmehr unumstößliche Tatsache, daß sich bei außer-

[1]) Ich verweise betr. der Grundzüge des Dämonenglaubens auf die Darstellung desselben in meiner „Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte", S. 38ff., wo auch die kurze Darlegung über den Dualismus eingesehen werden möge, der im Gottesgedanken ausgedrückt wird.

ordentlich vielen Völkern der niederen Kulturbasis der Glaube an einen erhabenen Himmelsgott findet, der innerhalb dieser Geisteslage und neben der einen oder anderen tiefer rangierenden Glaubensweise und neben allen möglichen Formen der Magie als eine autochthone religiöse Vorstellung erscheint.

Alle Forscher, die sich mit dieser Erscheinung sorgsam befaßt haben, sind nunmehr darin einig, daß der Hochgottgedanke ein verhältnismäßig frühes Erzeugnis der religiösen Vorstellungs- und Gedankenprägung ist. Aber immerhin stehen sich noch zwei einander scharf entgegengesetzte Meinungen gegenüber. Die eine geht dahin, daß in dieser Idee die sporadisch erhaltenen Reste eines uralten monotheistischen Glaubens, des ursprünglichen Monotheismus überhaupt erblickt werden müssen. Diese Urmonotheismus-Hypothese ist von Wilhelm Schmidt mehrfach, zusammenhängend im ersten Bande seines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee" vorgetragen worden. Schmidt stützt diese Hypothese auf die andere, daß die Pygmäenstämme als die ältesten der heute vorhandenen Völker die Urvölker der Erde repräsentieren, und er zieht nun den Schluß, daß der bei diesen vorhandene — und bisweilen mit Ausschluß anderer Glaubensweisen auftretende — Ein-Gott-Glaube der Urmonotheismus sei und somit aus dem Monotheismus der göttlichen Uroffenbarung erklärt werden müsse. Schmidt sowohl wie der ihm in der Aufstellung der urmonotheistischen Theorie vorangegangene Andrew Lang rechnen also in der Hauptsache mit einer ganz allgemeinen und weit fortgeschrittenen Degeneration, deren Produkt diese Reste des Urglaubens seien. Daß Degeneration in die Rechnung eingestellt werden muß, sahen wir schon oben (s. o. S. 77 ff), und selbst ein so entschiedener evolutionistischer Denker wie Herbert Spencer läßt sich gelegentlich vernehmen: „It is quite possible and I believe highly probable that retrogression has been as frequent as progression."[1]) Allein die einzelnen Züge des Hochgottes dieser Glaubensweise sind bei näherem Zusehen so sehr verschieden untereinander

[1]) H. Spencer, *Principles of Sociology*, Tom. I, p. 106.

und erweisen sich so durchaus als Erzeugnisse der jeweiligen vorangegangenen Geschichte, daß wir in vielen Fällen in der Lage sind, den geschichtlichen Prozeß in großen Zügen zu verfolgen, durch den sich die Vorstellung des einen Gottes bei diesem und jenem Volke eingestellt hat. Dadurch wird es verwehrt, eine solche generelle Erklärung dieses Glaubens aus der Degeneration festzuhalten.

Die andere Auffassung, die ich selbst teile, werde ich im folgenden begründen. Man kann verschiedene Entstehungswege der Hochgott-Idee nach den großen Kulturkreisen unterscheiden. Ich versuche im folgenden in groben Umrissen diese Entwicklungspfade zu zeichnen, während eine feinere Abgrenzung und Abspaltung der Linien Sache einer ausführlichen Monographie ist.

1. Der Hochgott der australischen Stämme.

Die australischen Stämme bieten in ihrer reichen Mannigfaltigkeit ein vorzügliches Bild für Beobachtung und Studium des Hochgottes, und sie bieten in dem, wie am Schluß des vorigen Kapitels festgestellt wurde, noch nicht voll durchgebildeten Individualbewußtsein sowie infolge ihrer relativen Abgeschlossenheit gegeneinander den Gedanken des einen Hochgottes in mannigfaltigen und ziemlich einfachen Ausprägungen. Zugleich lassen einige dieser Stämme einen immerhin bescheidenen Einblick in das Werden dieses Gedankens bei ihnen zu.

Howitt hat den Gedanken des hohen Himmelsgottes für eine breite geographische Ära des Victoriastaates, für den Südosten und Queensland festgestellt, und hernach wurde sie von Spencer und Gillen und von Strehlow durch die Zentralstämme verfolgt. Der Hochgott führt natürlich je und je einen anderen Namen: *Altjira* bei den Aranda, *Tukura* bei den Loritja, *Daramulun* bei den Yuin und ihren Nachbarstämmen, den Ngarrigo, Theddora und Wolgal, *Bajame* bei den Kamilaroi, Euahlayi und Wiradjuri; *Bunjil* bei den Woeworung, Wurunjerri, Wotjobaluk und Kulin; *Nurrundere* bei den Narrinyeri; *Nurelle* bei den Wimbaio und den Stäm-

men am unteren Murrayfluß; *Tulong* bei den Tatathi; *Thathapuli* bei den Wathiwathi; *Pirnmeheeal* bei den Stämmen von Südwest-Victoria; *Kohin* am Herbertflusse; *Birral* in der Gegend von Maryborough; fast nur *Mungan ngaua*, d. i. „Unser Vater", bei den Kurnai usw.

Der *Altjira* der Aranda ist ein höchstes gutes Wesen, ewig, als ein starker Riese von rotbrauner Hautfarbe und mit langem, hellem, über die Schultern herabfallendem Haupthaar vorgestellt. Aber er hat Emufüße und wird als „der Emufüßige" bezeichnet. Man weiß ihn mit einem weißen Stirnband, Halsschmuck, einem Armband und einem Haargürtel versehen. Er hat eine Familie, mehrere Frauen nämlich, die auch rot sind und Hundebeine haben, und viele Söhne und Töchter, deren erstere Emufüße und deren letztere Hundebeine haben. Seine Wohnung ist der Himmel, den er nicht gemacht hat, sondern der seit je besteht und in dem die Milchstraße ein großer Strom ist, an dessen Ufern sich wohlschmeckende Früchte befinden. Alles, was es an Tieren und Pflanzen gibt, ist in *Altjiras* Reich anzutreffen. Dieser gute Gott ist hier bei den Aranda im Unterschied von anderen Stämmen, wo es in der Regel nicht so ist, auch den Frauen bekannt. Aber irgendwelche religiöse Beziehung zu ihm läßt sich kaum nachweisen. Denn er hat selbst keinerlei Beziehung zu dem Erdengeschehen und Menschengeschick, wie er denn auch nicht als Erschaffer der Menschen gilt.[1]) Strehlow, dem diese ganze Beschreibung entnommen ist, gibt an, die einzige Befürchtung der Leute sei, daß eines Tages der Himmel einfallen und sie alle erschlagen könne. Dies ist vielleicht ein Fingerzeig auf den Wert hin, den dieser *Altjira*-Glaube tatsächlich besitzt. Es ist eben doch dieser große Gott, der den Himmel an seinem Orte erhält und vor dem Einsturze bewahrt, der somit also, trotz seiner Tatenlosigkeit den Bestand des gesamten Erdendaseins garantiert.

Eine andere Frage ist allerdings dann noch immer die, ob dieser Gedanke auch als die Ursache dieser Gottvorstellung

[1]) Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien, I, 1, S. 1f.

anzusehen sei. Diese Ursache ist aber bei den Aranda weit weniger durchsichtig als bei anderen Stämmen. Denn die Aranda sind dasjenige australische Volk, bei dem wir alle Vorstellungen und Einrichtungen der totemistischen Weltanschauung am weitesten fort- und umgebildet und am wenigsten ursprünglich finden.[1]) Die Menschenbildung ist hier, wie wir schon sahen, den Urfahren zugewiesen, der Hochgott daher über dieses Geschäft hinausgerückt worden. Die Menschen sind daher, d. h. in ihrer allerersten Form, in der sie den heutigen Menschen noch allzu unähnlich sahen, am besten auch als ewig anzusehen. Es gab in der Urzeit unentwickelte Menschen, deren Glieder noch nicht gesondert gestaltet waren, deren Augen und Ohren noch geschlossen waren. Es gab aber außerdem mächtige unerschaffene Wesen mit magischen Kräften; sie heißen nach Strehlow „die ewigen Unerschaffenen" oder „die Unsterblichen". Das sind die schon früher erwähnten *altjirangamitjina!* Sie regelten das Verhältnis von Erde und Land, z. B. indem einer von ihnen mit seinem Stabe ins Wasser schlug und den Befehl aussprach: Weiche zurück! Das Meer zog sich daraufhin nach Norden zurück, so daß das feste Land zum Vorschein kam; und zwar geschah das alles nicht auf die Autorität des Hochgottes hin, vielmehr eigentlich gegen den Willen Altjiras. Denn jener Urfahr des Elstertotems unternahm die Teilung von Wasser und festem Lande deshalb, weil Altjira den Urwesen das Jagen in seinem Reiche verboten hatte (aus nicht mitgeteiltem Grunde). Ob nun aber gegen ihn oder mit ihm wirkend: diese Urwesen haben neben dem Hochgott die Rolle der Kulturheroen, der „Heilbringer", wie man solche Gestalten wohl nennt, der „Urheber", wie sie Söderblom nennen will — Namen, die nicht dazu ausreichen, mit ihnen alle Eigentümlichkeiten der einen und der anderen dieser Wesen zum Ausdruck zu bringen.

Schon oben (S. 305) wurde auf die Tätigkeit des *Mangarkunjerkunja* hingewiesen, des Urfahren eines Eidechsentotems, der mit einem Steinmesser die zusammengewachsenen Men-

[1]) Das hat im einzelnen Andrew Lang im 4. Kapitel von „*The Secret of he Totem*" unter der Überschrift „*The Arunta Anomaly*" untersucht.

schen voneinander trennte, ihnen Augen schlitzte, die Ohren öffnete, Finger und Zehen auseinander schnitt und die Beschneidung einführte, darauf das Feuer reiben lehrte, dagegen Speere, Speerwerfer, Schilde, Bumerangs und Tjurungas in fertigem Zustande den Menschen gab, wie auch die Einrichtung der Heiratsklassen. Andere Kulturheroen, unter denen *Putiaputia* der vornehmste ist, lehrten später die Menschen selbst Speere und andere Geräte und die Tjurungen fertigen und führten sie in die Kulthandlungen ein. Hier bei den Aranda ist also eine scharfe Trennung zwischen dem Hochgott und diesen Kulturheroen vorgenommen. Diese Tradition ist geeignet, die kürzlich von Preuß aufgestellte These zu illustrieren, daß die Ideen des Heilbringers und des Hochgottes auf ganz verschiedener Linie aufzusuchen seien.[1]) Das trifft nämlich für viele Völker, namentlich die amerikanischen, zu, von denen Preuß sein Beweismaterial nimmt. Allein bei den Australiern läßt sich diese These trotz der eben berührten Unterscheidung der beiden Typen von hohen Wesen nicht durchführen. Schon der Befund bei anderen Völkern des australischen Kontinentes legt es nahe, auch die Aranda aus der Kette der Beispiele für die ursprüngliche verschiedene Herkunft der Heilbringer und des Hochgottes auszuschalten, da auch bei ihnen die Trennung keine ursprüngliche gewesen sein dürfte.

Besonderes Gewicht erhält in dieser Hinsicht die Bemerkung Strehlows, daß das Wort für Traum in der Arandasprache mit dem Wort für Hochgott gebildet wird, und Strehlow löst dies Wort *altjire-rama* als „Gott sehen" auf. Noch auffallender ist, daß die Loritja, deren Auffassung des großen Gottes *Tukura*, des Unerschaffenen und Ewigen, ganz ähnlich ist, gleichfalls „Traum" durch „Gott sehen" ausdrücken (*tukura-nangañi*). Strehlow fügt den kurzen Satz hinzu, „daß unter *altjira* und *tukura* hier nicht der höchste Gott des Himmels, sondern ein Totemgott zu verstehen ist, den der Eingeborene im Traum zu sehen glaubt". Also bei diesen beiden

[1]) K. Th. Preuß, Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, in: Psychologische Forschung, Bd. II, S. 161ff.

nachbarlich wohnenden, aber der Sprache nach gänzlich getrennten Stämmen liegt nach unserem Gewährsmanne dieselbe willkürliche Vertauschung des Himmelsgottes und des Totemurfahren vor! Wer kann sich da der Schlußfolgerung entziehen, daß die beiden Vorstellungen des Hochgottes und des Urfahren wirklich aufs engste miteinander zusammenhängen? Darauf ist hernach zurückzukommen.

Viel näher der Erdenwelt steht der Gott *Bunjil*. Die Woworung sagen von ihm, daß er die Erde, Bäume und Menschen gemacht hat. Er ist es, der durch seine ausgestreckte Hand die Sonne erwärmt, so daß die Sonne alsbald die Erde erwärmt und die Menschen aus ihr hervorkommen, und zwar sogleich tanzend, in den Totemzeremonien begriffen. Dieser *Bunjil* ist nach den Wotjobaluk ein Riese, der einst auf der Erde lebte und jetzt am Himmel sitzt, wo er zwei Frauen hat. Sein Bruder ist wie er selbst nach einigen Berichten in einem Stern erkennbar, der sein Auge ist. Ein junger Kulin wird von seinem Gevatter nächtlicher Weile ins Freie geleitet und, indem ihm ein großer Stern gezeigt wird, bedeutet: „Das ist *Bunjil*, du siehst ihn und er sieht dich."[1]) Nach anderen ist sein Aufenthaltsort jenseits des Himmels. Die Bangals (Schamanen) unternehmen bisweilen Flüge zum Himmel, um in seine Nähe zu gelangen und von ihm Kraft zu gewinnen. Sie dürfen aber, wie sie selbst erzählen, nicht einmal bis zu ihm selbst an den finsteren Platz seines eigentlichen Aufenthaltsortes vordringen, sondern ein anderes himmlisches Wesen namens *Gargowitsch* nimmt ihre Botschaft entgegen und bringt ihnen die Antwort des *Mami ngorak*, „unseres Vaters", wie *Bunjil* gern genannt wird, zurück. Es ist interessant, wie hier die Idee des Mittlers sich einstellt, um den Verkehr zwischen diesem Hochgotte und dem bevorzugten Menschen, der ja der Medizinmann ist, zu bewirken. Man wird sich daran erinnert fühlen, wie bei den Babyloniern der Schutzgeist oder unter Umständen anscheinend auch der Oberpriester den Menschen, selbst den König bei der Hand nimmt und zum göttlichen

[1]) Howitt, *Native Tribes*, p. 490 sqq.

Throne geleitet. Bei den Australiern ist augenscheinlich die Empfindung der göttlichen Transzendenz noch stärker, so daß der Mensch, selbst der Bangal, überhaupt nicht vor *Bunjil* gelangt, sondern unmittelbar vor dessen Wohnplatz haltmachen muß.

Bei den Kulin erscheint *Bunjil*, ähnlich wie bei den Mukjarawaint, als der obere gütige Häuptling, der das Volk alle zum Leben nötigen Fertigkeiten sowie die Heiratsklassenorganisation gelehrt hat. Die letztere allerdings erst, nachdem er die Erde für immer verlassen und zum Himmel emporgestiegen war. Da stiegen ihm nämlich zwei Medizinmänner nach, denen er die Zweiteilung des Volksstammes anbefahl. Es wird auch erzählt, auf welche Weise er seinen Aufstieg bewerkstelligte. Er befahl einer Krähe, aus ihrem Hautsack einen Wirbelwind herauszulassen, und mittels desselben fuhr er samt allen seinen Leuten empor. Das Wort *bunjil* aber wird wenigstens in der heutigen Sprache (wiewohl es eigentlich Habicht bedeutet, während in *Bunjils* Gestalt gerade gar keine tierischen Merkmale erkennbar sind) für den Begriff Weisheit, Wissen gebraucht.

Etwas anders steht es um den Gott *Daramulun*, der auch in mehreren Stämmen vorkommt, nämlich allen denjenigen, welche die Kuringal-Zeremonie begehen bzw. zu dem Hauptstamm der Yuin auf Besuch kommen, um dort dieses Fest mitzufeiern. Eine Besonderheit ist, daß dieser Gott bei den Initiationsfeiern den jungen Männern als eine für diesen Zweck in die Rinde eines Baumes geschnitzte schematische männliche Figur gezeigt wird. Es wird ihnen gesagt, daß *Daramulun* vor langen, langen Zeiten zusammen mit seiner Mutter *Ngalalbal* auf der Erde lebte, ehe es noch Männer und Frauen auf ihr gab. Die Erde war noch hart wie Stein und trug nur Vögel und Reptilien. *Daramulun* pflanzte nun die Bäume und machte die Menschen und gab ihnen die Anweisungen für Beschaffung und Zubereitung ihrer Nahrung. Desgleichen gab er ihnen die Kuringalgesetze, nach einigen Erzählungen erst vom Himmel aus. Es wird auch die Ansicht überliefert, daß, als er eines regelrechten Todes starb, sein geistiger Teil in den

Himmel ging. Jedenfalls lebt er jetzt dort oben, beobachtet die Handlungen der Menschen und läßt sich von Zeit zu Zeit in des Donners Stimme vernehmen. Diese wird auch durch die Schwirrhölzer nachgeahmt, und wenigstens die Weiber, die hier von seiner Existenz als solcher wissen, ihn aber bloß unter der Bezeichnung *pabang* (Vater) kennen, glauben, daß, wenn das Schwirrholz im Busch ertönt, *Daramulun* redet. Vor allem zeigt er etwas wie ethische Qualitäten. Er wird sehr böse, wenn die Menschen etwas Unrechtes tun, und die jungen Leute werden bei der Vorbereitung auf ihre Initiation belehrt, daß er die sittlichen Gebote gegeben hat, die ihnen mitgeteilt werden. Der Schatten eines Sterbenden geht zu ihm und er nimmt sich seiner an.

Auch *Bajame*, der Hochgott der Kamilaroi, Wiradjuri und Euahlayi war früher als großer Wohltäter auf der Erde, er kam vom Westen her und ging nach kurzem Aufenthalt mit seinen beiden Frauen nach Osten weiter, wo er verschwand. Jetzt ist er im Himmel, für gewöhnlich unsichtbar, kann jedoch auch in menschlicher Gestalt erscheinen, und man glaubt, daß er, der als der Schöpfergott gilt, nach einiger Zeit zu seinem Volke wiederkehren wird. Der *Kohin* der nördlichen Stämme wohnt in der Milchstraße, schweift bei Nacht als gewaltiger Krieger auf der Erde umher und tötet, wem er begegnet. Er ist wie *Daramulun* der Herr von Donner und Blitz, und im Gewittersturm spricht man zu ihm. Wie *Daramulun* wird er besonders durch Verletzung der Speisegebote und Heiratsregeln erzürnt und straft solche Vergehen mit dem Tode. Daß er vor seiner himmlischen Existenz Mensch war, habe ich nicht ausdrücklich bezeugt gefunden; wohl aber kam er vor undenklichen Zeiten herab und erschien den Vorfahren als Schlange. Damals soll er die beiden *Tikowinas* mitgebracht und dem Stamme geschenkt haben. Das sind aus Feigenbaumholz gemachte, einen Fuß lange, drei bis vier Zoll breite, mit Augen versehene Amulette, welche der Krieger trägt, damit sie ihn unverwundbar machen, auch durch die Luft entrücken sollen. Mit diesen magischen Geschenken habe er nun auch eine Art chiliastischer Weissagung verbunden, nämlich wenn

er ihnen dereinst eine dritte *Tikowina* schenken werde, dann solle dies das Zeichen sein, daß sie nun alle, der ganze Stamm, zur Milchstraße erhoben werden, um dort zu leben.

Viele Züge sind in diesen Vorstellungen vorhanden, die dem Hochgott mit dem Kulturheros gemeinsam sind und deretwegen Howitt[1]) ihn als guten Häuptling bezeichnet; desgleichen verbindet ihn manches mit den Urfahren. Der Hochgott hat, ganz ebenso wie manche Urfahren, die Menschen aus der *rudis indigestaque moles carnalis* gebildet. Der Hochgott hat ebenso wie der Urfahre die Zeremonien gelehrt, vor allem auch die Beschneidung, durch welche der junge Mann erst zum vollen Stammesbürger wird. Unter den Völkern, die den *Bunjil* als Hochgott kennen, sind einige, welche diesem Gott die Herstellung der ersten Menschen zuschreiben; andere, wie die Yuin, wissen, daß nicht er der Menschenbildner war, sondern daß dies Geschäft von einem kleinen Vogel (totem-Urfahren), dem Emuzaunkönig besorgt wurde, der vormenschliche Wesen in Männer und Frauen mit seinem Steinmesser umwandelte.

Beachtenswert ist die Anschauung der Dieri und der ihnen nahestehenden Stämme am Eyre-See. Sie gibt uns den Schlüssel zur Entwicklungsgeschichte des Hochgott-Glaubens, wie sie sich im Zusammenhang mit dem Totem-Glauben vollzogen hat. Nach den Berichten der Forscher findet sich bei diesen Stämmen nicht der Glaube an einen Hochgott. Die Behauptung Reuters, ihr Hochgott heiße *Mura*, wird durch die Berichte nicht bestätigt. *Mura* bedeutet heilig. Viele Geräte haben diesen Beinamen, und die *Mura-mura* sind die heiligen Riten, welche in den *Mura-mura*-Legenden ihren Niederschlag gefunden haben. Einstimmig bestätigt finden wir jedoch nur den Glauben an die mythischen Urfahren *Mura-mura*. Dieser Wesen gibt es eine ganze Anzahl. Die *Mura-mura* sind die Urfahren der schwarzen Menschen. Einer von ihnen namens *Paralina* ging auf Jagd und sah vier zusammengekauerte unförmliche Wesen. Er streichelte ihre Leiber, reckte ihre Glieder aus, schlitzte ihre Finger und Zehen auseinander, bildete ihnen Mund, Nase und Augen, setzte ihnen Ohren an und

[1]) Howitt, *The Native Tribes*, p. 495 sq.

wandelte sie so zu Menschen. Ein anderer war *Mandra-Mankana*, der von zwei Mädchen geneckt und genärrt wurde, weil er hinten gerade so aussah wie vorne. Er jagte ihnen nach, und als er sie endlich erwischt hatte, schnitt er ihnen die Brüste ab und hing sich dieselben als Trophäen an. Dann kam er zu einem großen Camp, wo junge Leute sich mit den Bumerangs vergnügten. Er verbarg sich, und als dicht bei ihm ein Bumerang niedergefallen war und der Knabe ihn suchen kam, ergriff er diesen, gab ihm eine Eidechse und lehrte ihn das neue Eidechsenlied. Der Knabe rief nun seine Leute zusammen und sang ihnen das Lied vor. Da kam der *Mandra-Mankana* aus dem Gebüsch hervor, bemalt und mit Federn bedeckt und mit den Brüsten der Mädchen als Anhängsel. Die Brüder erkannten ihre Schwestern an diesen letzteren, brachten ihn beim Tanze zu Fall, spalteten seinen Schädel, verbrannten ihn und legten sein Bündel auf sein Grab. Eines Tages klopfte eine Krähe dreimal an das Grab und rief: „kakaka". Da kam er aus dem Grab und verfolgte die Fußspuren seiner Mörder. Er fand sie beim Fischen in dem Fluß. Er verbarg sich im Wasser, öffnete seinen Mund und verschlang Wassergras, Fische und Menschen. Wenige entkamen. Wie sie rannten, gab er jedem von ihnen seinen *Murdu-* (Totem-) Namen. Auf diese Weise wurden die Totems über das Land zerstreut. Die Totems kamen gewissermaßen aus seinem Munde.

Die Ost-Dieri kennen zwei *Mura-mura*, welche sich auf der Jagd vergnügten, als der eine von ihnen von ungefähr beschnitten wurde und bemerkte, daß er jetzt ein vollständiger Mann geworden war. Nachdem auch der andere beschnitten worden war, vollzogen sie den Beschneidungsritus an ihrem Vater mit dem Steinmesser. Dadurch führten sie dieses Instrument ein an Stelle des bisher üblichen Feuerstocks, durch den so viele bei dem Ritus zu Tode gekommen waren. Mehrere Sagen behandeln diesen selben Gegenstand und preisen diese beiden *Mura-mura* als die Wohltäter der Menschheit. Man sagt, daß diese beiden noch immer auf der Wanderschaft im fernen Norden begriffen seien als gute unsichtbare Freunde und Helfer der Menschen in aller Not.

Zwei andere *Mura-mura* wanderten nordwärts über die Berge und gingen durch die Himmelskante, dort wo sie auf der Erde liegt, in ein fernes Land. Dort starben beide, wurden aber wieder lebendig und riefen ihrem Vater mit der Stimme des Donners zu, daß sie in fremdem Lande gestorben wären. Diese beiden werden mit Kastor und Pollux identifiziert.[1])

In der letzten Sage erscheinen die beiden *Mura-mura* für alle Zukunft über die Erdkante in den Himmel gegangen zu sein, und da sie sich ihrem Vater durch den Donner verständlich machen können, so soll wohl auch der Vater in irgendwelcher räumlichen und funktionellen Beziehung zum Donner gedacht werden. Ganz klar ist der Sachverhalt allerdings nicht dargestellt, aber wenn auch von einem eigentlichen Hochgotte in keiner der vorangegangenen Erzählungen der Dieri gesprochen worden ist, so schimmert die Idee desselben doch hier schwach herein; wenn aber, dann so, daß er von den *Mura-mura* nicht artlich unterschieden wird. Dieser *Mura-mura*-Vater gewinnt jedenfalls, wenn auch sonst gar nichts über seine eventuellen Funktionen gesagt ist, einige Ähnlichkeit mit *Daramulun* und anderen Hochgöttern, die zu dem Donner und überhaupt den Gewittererscheinungen in Beziehung stehen.

Indessen, es findet sich auch eine Art eigentlicher Hochgottgeschichte unter den Erzählungen der Dieri. Im Himmel lebt nämlich der alte *Arawotya*, der einst über die Erde gewandert war, tiefe Quellen gemacht hatte und nach seinem Tode in die Himmel gegangen war. Er ist also auch ein Urfahrenwesen, und wir wissen sonst nur noch aus einer Legende von ihm: In einer Schar von *mura-mura*-Mädchen befanden sich einige, welche sich von dem steilen Felsen, an den sie bei ihrer gemeinschaftlichen Wanderung gelangten, nicht scheuten, sondern auf ihn zutanzten. Das älteste der Mädchen schlug mit ihrer *wona*, ihrem Grabstock, gegen den Felsen, so daß er sich spaltete und sie mit ihren Begleiterinnen durch die entstandene Öffnung hindurchtanzen konnte. Auf diese Weise kamen

[1]) Howitt, *Native Tribes*, p. 476 sqq.

die Mädchen zu dem alten Ankuritcha. Während sie hier sangen, ließ *Arawotya* vom Himmel ein Haarseil herab, an dem sich alle fest hielten, so daß er sie zu sich emporzog. Der Hund der Mädchen war der erste und der alte Mann der letzte am Seil.[1]) — Diese Geschichte zeigt deutlich, sowohl daß auch die Dieri die Gestalt des hohen Himmelsgottes kennen, wenn auch seine Prädikate nicht scharf herausgeprägt uns entgegentreten, als auch daß dieses Himmelswesen im Grunde nichts anderes ist als ein Urfahre, der durch Tradition und Alterswürde potenziert worden ist.

Aber gerade aus dem Umstande, daß in diesem Falle die Ausbildung der Hochgottidee nicht vollendet worden zu sein scheint, ergibt sich die Erwägung, daß zu der Idee des Urfahren noch ein bestimmtes Moment hinzukommen mußte, damit die Idee eines wirklichen Hochgottes entstand. Das ist in irgendeiner Form der Gedanke des alles Erdengeschehen bestimmenden, überdauernden, allem Wechsel des Kosmos überlegenen, sozusagen schöpferischen Gewaltigen. Dieses Moment konnte bei totemistischen Stämmen mit der totemistisch-kosmologischen Anschauung selbst verbunden werden in der Weise, daß die Universalität der kosmischen Einzelheiten in der Universalität der Totemanschauung zum Ausdruck gebracht wurde. An der Natur des Gottes *Bajame* läßt sich ein solcher Vorgang am ehesten durchschauen. Dieser ist nach Parker bei den Euahlayi dasselbe Wesen wie bei den Aranda die *Altjiranga*-Wesen sind. Man erzählt bei den Kamilaroi, daß die Totems anfangs nichts anderes waren als die einzelnen Teile des Leibes von *Bajame*. Die Totems sind also die einzelnen Teile des Hochgottes, und mit den Klans steht es infolgedessen ebenso. Durkheim dürfte ganz recht haben mit seiner Bemerkung, daß hier alle Totems auf das eine Urwesen *Bajame* zurückgehen, welches die Synthese aller Totems und die Darstellung der Einheit des Stammes genannt werden kann.[2])

Hier klingt auf dieser Stufe der religiösen Gedankenbildung

[1]) O. Siebert bei Howitt, *Native Tribes*, p. 793.
[2]) Durkheim, l. c., p. 421.

das an, was im Brahmanismus durchgedacht wurde, daß nämlich der Schöpfergott *Prajapati*, nachdem er sich durch die Kraft des Brahma und das Feuer des Tapas die erforderliche Energie verschafft hat, die einzelnen Teile der Schöpfungswelt in sich selbst erzeugt, um sie alsdann aus sich herauszusenden. Nur ist der Gedankenprozeß im Zusammenhange der totemistischen Anschauung der umgekehrte. In etwas läßt sich vielleicht diese für uns recht schwierige Vorstellung durch den Blick auf die naiven Ursprungssagen dieser Volksstämme erläutern. Die Entstehung neuer Wesen durch einfache Absplitterung von dem Anfangswesen einer Art ist recht gewöhnlich, und sie begegnete uns schon in der Arandalegende von der Entstehung der Menschen bzw. der *ratapas* oder Menschenkeime. Ähnlich entstehen die Totems einer bestimmten Art gar nicht selten dadurch, daß von ihren ersten Repräsentanten winzige Teilchen abgesplittert werden; wie z. B. das erste Stachelschwein seine Stacheln abschüttelt, die in dem Augenblick, wo das Tier auf sie hinblickt, ebenfalls zu Stachelschweinen werden (eine Legende der Kaitisch). Und es ist eine andere Wendung derselben Anschauungsweise, wenn auch alle Totems in einem Stamme auf ein einziges Urtotem zurückgeführt werden und ebenso der Ursprung aller Klans eines Stammes von einem einzigen Totemurfahren hergeleitet wird.[1]) Dieser eine Urfahre enthält also die Gesamtheit der Totemwesenkraft, über welche der Stamm überhaupt zu verfügen hat, in sich. Es ist im Grunde eine ähnliche Anschauung, wie die, nach welcher alle menschlichen Seelen, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, von einem einzigen Urwesen abstammen.

Die Urwesen oder Urfahren enthalten sonach die ganze Totemkraft unter Umständen in sich, und ihre Gestalt könnte sogar zu dem Zwecke erdacht zu sein scheinen, die Totemkraft in ihrer Gleichförmigkeit zu erklären. Zumal da, wo alle Totems auf ein einziges Totem-Urwesen zurückgeführt werden,

[1]) Diese Anschauung ist deutlich ausgeprägt bei den Warramunga, Wulmala, Walpari, Worgaia, Tjingilli, Umbaia und Gnanji. S. Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 161 und 170.

dürfen wir annehmen, daß die Tendenz auf eine einheitliche kosmische Grundanschauung wirksam gewesen ist. Wenn es von dem Gotte *Bajame* heißt, daß er sämtliche Totems in sich begreift, so ist er damit das Urwesen des ganzen Stammes. Die Leute erzählen sich nun von diesem *Bajame*, ähnlich wie von jedem anderen Hochgotte, daß er einst als ein gewaltiger Riese auf der Erde gelebt hat, Bäume, Tiere und Menschen gemacht, diese Wesen mit den nötigsten Lebenskenntnissen ausgestattet hat, um dann weit weit weg zu wandern und schließlich wie die meisten anderen Hochgötter von der Erde in den Himmel hinaufzusteigen.

Nach dem hier kurz angedeuteten Gesamtbefunde über das Wesen der australischen Hochgötter kann keine Rede davon sein, daß, wie Söderblom meint, die Medizinmänner das Vorbild der Idee des Hochgottes gewesen seien.[1]) Bisweilen kommen freilich durch Befragen Aussagen zustande, welche die Analogie mit den Medizinmännern nahelegen. Zum Beispiel erfuhr Howitt von einem alten Yuin, daß *Daramulun* einst zum Himmel hinaufgestiegen sei, wie es die *Gommeras* machen. Aber es ist vor allen Dingen zu beachten, daß die Medizinmänner in einem ganz untergeordneten Verhältnis zu dem Hochgotte stehen, daß sie zu *Bunjil* an einem Seile hinaufklettern müssen, um von ihm ihre Kraft zu holen, ja, daß sie sogar nicht persönlich bis zu *Bunjil* vordringen können, sondern ihren Wunsch dem Mittelsmanne an der Himmelspforte anvertrauen müssen, damit dieser als ihr Sachwalter bei dem Gotte fungieren kann. Das ganze Wesen eines Hochgottes ist in seiner Weltenferne, in seiner Ruhe und reinen Beobachtung so grundverschieden von dem Wesen des allzeit geschäftigen und den Menschen mit seinen Praktiken aufdringlich nahe stehenden Medizinmannes, daß aus letzterem das erstere nicht herausgestaltet gedacht werden kann. Oder läßt sich denken, daß in der Auffassung eines Zeitalters aus dem arbeitenden Mechaniker beim Zuschauen die Idee der

[1]) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, S. 101.

Dampfkraft oder Elektrizität wird? Wir wollen diesen Gedanken weiter unten wieder aufnehmen. Der Medizinmann ist der nahe und mit dem Ganz-Anderen nur in Beziehung tretende, von ihm bisweilen auch besessene Mensch. Der Hochgott aber ist das Ganz-Andere in Person, das Erdüberragende und darum Erdfern-Gedachte — das nur wegen der naiven Auffassung von seiner familiären Umgebung vorstellungsmäßig auf dieser Stufe an irdische Formen gebunden wird.

Aber auch die Spekulation über den Ursprung der Sonne oder anderer großer Himmelskörper, die man zur Erklärung dieser Idee des großen Gottes herangezogen hat, kann nicht als die Ursache angesehen werden. Es gibt keine hinreichend festen Anhaltspunkte dafür, daß der Prozeß der Verpersönlichung der in ihrer erhabenen Ruhe die Welt leitenden Sonne zur Vorstellung des Hochgottes geführt haben könnte. Solche Spekulation vermischt sich zwar zuweilen mit der Idee des Hochgottes, aber sie kann nicht ihr Ursprung sein. *Bunjils* Sohn ist der Regenbogen und seine Frau der nur selten hervortretende Nebenregenbogen, jedoch *Bunjil* selbst läßt in nichts erkennen, daß er etwa die Sonne sei, im Gegenteil, man findet ihn bzw. sein Auge in einem Stern am Nachthimmel. In dem weiten Gebiet des Gottes *Bunjil* haben die Wotjobaluk eine Legende, daß der Himmel einst fest auf der Erde saß und dadurch die Sonne an ihrer Bewegung hinderte. Da kam die Elster und stemmte mit einem langen Stock den Himmel empor; seitdem bewegt sich die Sonne. Die Sonne selbst war dereinst, wie auch bei anderen Stämmen, eine Frau gewesen, die beim Yamgraben ihren kleinen Sohn (den Abendstern?) im Westen ließ und um die Kante der Erde herumging, um am Morgen im Osten wiederzukommen. Nach ihrem Tode macht sie es als Sonne so weiter. In dieser Sonnengestalt ist wieder keine Berührung mit dem

---

[1]) Wie z. B. der Gott *Maamba* des Cheparastammes „in dem *Bugerum*", dem Medizinmanne sein kann, der bei der Zeremonie dann in Ekstase gerät. Howitt, *Native Tribes*, p. 498.

[2]) Howitt, l. c., p. 427 sq.

Hochgottglauben. Die Spekulation von der Entstehung der Sonne ist von ihm ganz unabhängig, und die Sonne, die bei fast allen diesen Stämmen weiblich gedacht ist, ist niemals mit der Qualität eines Hochgottes ausgestattet. Überhaupt wird ein Naturgegenstand auf dieser Stufe der Tiefkultur nicht als Gottheit angesehen oder verehrt.

Auch wenn die Wurunjerri sagen, daß die Erde einst in Finsternis war, bis die Sonne von *Pupper-imbul* gemacht wurde, der zu einer die Erde früher bewohnenden Schar von Wesen, welche die Leute „die alten Geister" nennen, gehörte: so ist das zwar eine Kausalspekulation, in welcher die Entstehung der Sonne mit einem Urwesen in Zusammenhang gebracht wird, nur ist gerade dieses Urwesen nicht der von dem Stamme sehr hoch geachtete Hochgott, der auch in diesem Falle *Bunjil* ist. Die Dieri erzählen, daß die Sonne die Tochter eines *Mura-mura* und einer Dierifrau sei; daneben steht die andere Sage, daß ein *Mura-mura* (doch wohl ein weiblicher) zur Sonne wurde und zum Himmel hinaufging. Die Wimbaio wieder stellen die Sonne in absolute Abhängigkeit von dem Hochgott. Dieser *Nurelle* nämlich konnte es nicht ertragen, daß immer Tag war, denn er wurde dadurch ganz erschöpft; darum befahl er der Sonne, am Abend nach Westen zu gehen. Die Sonne ist also in völliger Gehorsamspflicht ihm gegenüber. Nirgends ist eine leise Andeutung davon zu finden, daß der Hochgott selbst die Sonne repräsentiere. Ich brauche diese Art von Beispielen, die leicht auf das Dreifache vermehrt werden könnten, nicht weiter zu verfolgen.

Wir kommen zum Ergebnis. In den meisten Fällen ist klar, daß die Kulturheroen oder die Totemurfahren der Klans in der Vorstellung zur Einheit eines Hochgottes zusammengeflossen sind, der bisweilen — darin ist Söderblom durchaus beizustimmen — die Funktion eines „Urhebers" hat. Hierbei ist streng zu beachten, daß die Urfahren in keinem Sinne „Ahnen" sind. Sie sind es hier so wenig, wie, um das gleich vorwegzunehmen, auf den meisten anderen Gebieten, z. B. in Amerika. Sie sind machtbegabte, *mana*haltige, totemkrafttragende Wesen der Urzeit. Die Annahme mag uns schwierig

erscheinen, daß durch die Steigerung dieser Weseneigentümlichkeit der Hochgott geformt worden sei. Die ganze Art der Urfahren ist in vielen Fällen so gänzlich anders und ihre Existenz etwas so Begrenztes, daß der unvergängliche Weltherr nicht ohne das Hinzutreten eines weiteren Momentes daraus entstehen kann. Bei der Feststellung, daß der Hochgott bloß die Einheit der Totemvorstellungen zu sein scheint, kann es nicht sein Bewenden haben.

Es liegen indessen einige Fälle deutlich vor, wo der Hochgott früher als Urfahre auf Erden wandelte und im Bewußtsein der Leute ist die Ansicht lebendig, daß solcher Urfahre, der eben nicht immer derjenige eines einzelnen Klans war, in den Himmel hinaufgelangt ist und seitdem als der große Gott dort sitzt. Die Leute glauben also jedenfalls selbst, daß der hochthronende Gott einst auf Erden wandelte und sich in der Weise des Kulturheros um das Wohl des Stammes bemühte. Und wie bei *Bajame* die Vorstellung bewahrt ist, daß alle Totems und Klans von ihm ihr Dasein haben und stetig ihre Kraft empfangen, so ist auch in *Altjira* ein Anklang an die gleiche Vorstellung vorhanden. Seine leibliche Form zwar erinnert an einen bestimmten Totemurfahren, sie ist die eines Emu-Mannes. Dieser Umstand sowie die tierischen Merkmale seiner Familienglieder lassen seine Herkunft aus der spezifisch totemistischen Grundauffassung vom Urfahren erkennen. Aber in seinem Himmel ist alles gleich ideenhaft, urbildlich vorhanden, was irgend die einzelnen Klans pflegen.

Daß aber die Hochgötter vielfach ausdrücklich als Donnerer bezeichnet werden und der Donner ihr wichtiges Epitheton ist, das ist nicht zufällig. Gerade dieser Umstand enthält das ergänzend und fortzeugend wirkende Moment. Daß die Totems und Urfahren nicht das Ganze der religiösen Weltanschauung dieser Stämme ausmachen, muß seinen Grund darin haben, daß die Lebenserfahrungen dazu genötigt haben, sich das Tragische einzugestehen, das in der Unvollständigkeit der Lebenspraktiken, auch der totemistischen *mbatjaltiuma*-Praktiken empfunden wird. Dem Menschen, der sich die wirkliche Lage offen eingesteht, kann es nicht ent-

gehen, daß trotz aller noch so sorgfältig ausgeführten Riten das Leben unvollendbar bleibt. Dieses Eingeständnis der Lebenstragik wird offen vollzogen, wenn der Indianer das Kind und den Krieger dem Donnerer weiht. Die Kraft aus der Höhe wird auch dort ermessen, wo man die Knaben in den Glauben an den Donnerer einführt (vgl. *Daramulun*). Es sind nicht die Himmelskörper in ihrer gleichmäßigen, mindestens periodisch gleichen Erscheinung, an denen das Stärkere, höhere Sein empfunden wird, sondern es ist das Gewitter; denn dieses repräsentiert die universale Einheit. „Der Sensible erlebt das Gewitter unmittelbar gefühlsmäßig als Einheit." „Ein Riesendonnerknall erzeugt suggestiv den Eindruck eines ungeheuren, unbeschreiblichen großartigen Raumgefühls. Der Donner erfüllt gleichsam ein gigantisches Gewölbe."[1]) Das Gewitter ist noch für den Kulturmenschen das Ereignis, durch das ihm die Unsicherheit des gewöhnlichen Daseins am häufigsten elementar zum Bewußtsein gebracht wird. Von dem Geist oder den Geistern des Donners, der unheimlich dröhnt, wird darum gerade das Gute erwartet. Die Donnervögel sind dem Indianer das Symbol des Glücks, von Donnervögeln läßt er sich gern den Weg weisen. Im Donner klingt die höchste, ergänzende und vollendende Lebensmacht. Träume, wie wir sie früher besprachen, mögen mitgewirkt haben. Es ist sonach immerhin etwas von vertieftem Lebensgefühl, was zur Idee des großen Gottes führt, dessen vorstellungsmäßige Gestalt an diejenige der Urfahren angeschlossen wird.

2. Der Hochgott auf anderen ethnischen Gebieten.

In diesem Abschnitt darf ich mich etwas kürzer fassen. Kann ich doch zum Teil auf schon oben in anderem Zusammenhange Erwähntes verweisen. Da begegnete uns der Gott *Nzambi*, der gleichsam personifiziertes *mana* ist (s. o. S. 287 ff.); ferner *Andriamanitra*, der das *hasina* in Person ist (s. o. S. 292 ff.), und dann *Manitu* und *Wakonda*, die sowohl *mana*-artige Begriffe

[1]) Ed. Scherrer, Psychologie der Lyrik und des Gefühls. Ein Beitrag zum Leib-Seele-Problem. Zürich und Leipzig 1925, S. 55 u. 59.

sind wie auch zu dem Begriff des Hochgottes sich entwickelt haben. Es ist der Weg der Personifizierung der außergewöhnlichen Kraft, der hier beschritten worden ist. Daß aber diese Kraft in diesen Fällen als eine wirklich einheitliche genommen wird, kann seinen Grund nur darin haben, daß eine Vorstellung des Kosmos als einer Einheit auftaucht und damit die erstaunliche Kraft als eine kosmische erkannt wird. Darin hat Preuß sicherlich das Rechte gesehen, wenn er schreibt: „Nur in der Voraussetzung, daß der höchste Gott die ganze Welt repräsentiert, ist seine Stellung in der Religion verständlich.“[1])

Ein paar Beispiele will ich zur Ergänzung des von Preuß und anderen gegebenen Materiales hier besprechen.

Ich beginne mit dem Gott *Jo* der Maori, der als Weltschöpfer und ewiges göttliches Wesen und durchaus gütig vorgestellt wird, so daß auch die Menschen nach ihrem Tode keinerlei Strafe von ihm zu gewärtigen haben. Die Gewährsmänner E. Bests, der sich um die Ermittelung der Grundzüge dieses Glaubens bemüht hat, sind die letzten Priester der alten Religion des Landes, die sich von den fremden Missionaren grundsätzlich fern gehalten hatten, und ein alter Mann, der in seiner Jugend die religiösen Anschauungen seines Volkes gelernt hatte.[2]) Auf alle Fälle haben wir es hier mit einem bei diesem Volke seit Jahrhunderten vorhandenen Glauben zu tun, der sich neben dem schamanistischen System des niederen Kultes selbständig eingerichtet hat. Was wir darüber erfahren, ist folgendes.

Der Name *Jo* wurde so heilig gehalten, daß er nie ausgesprochen wurde, außer bei der Absingung der Anrufungsformeln, und auch dann gewöhnlich nur an einem abgeschlossenen Orte; am liebsten fanden solche Anrufungen im Walde statt, wo nichts von Menschenhand Gemachtes zwischen den Schall dieses Namens und das Himmelsgewölbe

---

[1]) K. Th. Preuß, Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, a. a. O., S. 165.

[2]) Elsdon Best, *The Cult of Jo, The Concept of a Supreme Deity as evolved by the Ancestors of the Polynesians.* In: *Man*, 1913, Nr. 57.

trat. Die einzige Gelegenheit, bei welcher der Name dieses großen Gottes in einem Gebäude ausgesprochen wurde, war bei der Rezitation in der „Schule" zum Zweck der Mitteilung dieser heiligsten Weisheit an auserwählte junge Leute. Sonst bediente man sich einer Deckbezeichnung wie „der Hohe" oder „der Jenseitige". Es wird aber auch von einer kultlichen Anrufung des *Jo* berichtet. Diese ging jedoch wieder nicht an dem gewöhnlichen Tuahu, der heiligen Stätte, vor sich, sondern in einem Fluß oder anderen Gewässern. Der anrufende Priester stieg nackt ins Wasser und stand bis zur Brust darin. Er beugte zu Beginn seinen Oberkörper ins Wasser, „um irgendwelche verunreinigenden Einflüsse von dem heiligen Akt fernzuhalten." Diese feierlichen Anrufungen fanden aber nur bei bedeutsamen Anlässen statt, z. B. bei wichtigen Stammesbegebenheiten oder bei der Taufe eines Neugeborenen der oberen Klassen.

Jo ist begrifflich klar fixiert. Er ist ungeboren, elternlos und hat weder Frau noch Kinder. Er ist ewig, hat die Himmel und die Erde erschaffen. Er hat zahlreiche Prädikate, die mit seinem Namen unmittelbar wie zu Eigennamen verbunden werden. Er heißt: der Große und Mächtige, der Ewige, der Quell alles geheimen Wissens, der Ursprung aller Dinge, der Lebensgeist aller Dinge, der unwandelbar Beständige, der mit dem verborgenen Antlitz, der sich Zurückhaltende (da nicht alle menschlichen Wünsche erfüllt werden können), der Oberste aller Himmel (er selbst wohnt im zwölften Himmel), der nur wie Lichtglanz gesehen werden kann (es gibt von ihm kein Bild und keine sichtbare Form, keine *aria*), der Elternlose, der Wachsame. Unter diesen Bezeichnungen ist *Jo-te-wairua*, *Jo* der Lebensgeist aller Dinge, ein Ausdruck, der der allgemeinen Weltanschauung angehört. Jedes Lebewesen und jedes leblose Ding hat ein *wairua*, das seine irdische Existenz ermöglicht. Die Entstehung des Menschen ist seinem Wesen entsprechend dualistisch verstanden. Sein materieller Teil, der aus Erde geformt ist, doch anscheinend nicht von *Jo*, erhielt von *Jo* den Lebensodem und Geist.

Der Gegensatz von Gut und Böse wird auf der Erde aus-

gefochten, denn nach dem leiblichen Tode kommen die Geister aller Menschen in die geistige Welt des *Jo*, wo es keine Strafen und Übel gibt. Die mit dem Christentum in Berührung gekommenen Maori halten diese ihre Religion für mindestens gleichwertig. „Ich denke," bemerkte einmal ein alter Eingeborener zu Best, „wenn eure Missionare Mitgefühl mit uns besäßen und den *Jo*-Kult wirklich studiert hätten, so würden sie, statt unsere Religion zu verdammen, sie vielmehr eurer Bibel einverleiben."

In der Gestalt dieses Gottes ist, im Unterschiede von den im vorigen Abschnitte besprochenen Gottheiten, nichts von der Heilbringernatur angedeutet. Man weiß nichts davon, daß *Jo* einst eine Erdenexistenz gehabt habe. Es gibt zahlreiche übernatürliche Wesen neben *Jo*, die seine Himmel bevölkern und die Möglichkeit haben, der Erde Besuche abzustatten. Sie könnten unter Umständen die Rolle von Heilbringern übernehmen, doch ist davon nichts berichtet. Aber *Jo* ist in seiner reinen Erhabenheit der Beständige im obersten Himmel seit je.

„Im indischen Archipel begegnen wir überall hinter der bunten Menge der Götter und Dämonen der Idee einer höchsten Gottheit", sagt Johannes Warneck.[1]) Den *Batara* bzw. *Petara* bei den Dajak haben wir schon kennengelernt und auf seine Sinnbedeutung untersucht (s. o. S. 270 ff.). Gehen wir von dort zu den *Batak* von Sumatra, so findet sich tief in die Volksseele eingesenkt das „Ahnen einer über allen jenen Gottheiten thronenden Allmacht, die sich bei den Batak in dem Allgemeinnamen *Debata*, d. i. Gott abspiegelt".[2]) Er hat zwar in dem kultlichen Leben, in der offiziellen magisch gestimmten Religion keine Stelle, um so mehr jedoch wird sein Name genannt. Ganz im Unterschied von den Maori, bei denen *Jos* Name unnennbar ist, kommt *Debata* in allen möglichen Redewendungen des täglichen Lebens vor. „Während man die Namen der fünf Obergötter und der Nebengötter selten zu hören bekommt, wird das Wort *Debata* im allgemeinen Sinne

[1]) J. Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums, S. 86.
[2]) J. Warneck, a. a. O., S. 18.

von „Gott" im täglichen Leben viel im Munde geführt. Man glaubt von ihm das Geschick des Menschen abhängig, appelliert an sein Erbarmen, wendet sich in Stoßseufzern an ihn, ruft ihn zu Zeiten der Not an, ohne jegliche Darbringung von Opfern, und fürchtet ihn als gerechten Richter und Vergelter."[1]) Auch in dieser Hinsicht also eine gänzlich andere religiöse Lage und demgemäß eine andere Begriffsbestimmung des höchsten Gottes als bei dem stolzen Volke von Neuseeland.

Dieser *Debata*-Glaube läßt sich nach dem, was wir von ihm wissen, nicht in das Schema der *mana*-Götter einreihen. Vielmehr scheint hier die Verbindung eines recht einfachen sittlichen Empfindens mit der sinnlichen Lebensauffassung wirksam gewesen zu sein, und zwar in ziemlich weit zurückliegenden Zeiten. Auch dieser Hochgottglaube der Batak kann nicht jungen Datums sein, weil sonst, wenn dieser Gottesgedanke zu dem, was Warneck kurz zusammenfassend als die animistische Denkweise bezeichnet, spät hinzugekommen wäre, die Stelle dieses Gottes im Gesamtsystem der Anschauung nicht so äußerlich sein würde bei gleichzeitiger allgemeiner Durchdringung des Lebensbewußtseins. Vielmehr ist der Glaube an *Debata* in einer sehr alten Schicht der religiösen Empfindung des Volkes anzusetzen; nur daraus erklärt sich sein Vorkommen in den ständigen Redewendungen des Alltages.

Die Masai haben einen hohen Gott namens *Ngai* (nach Merker und Hollis), zu dem viele und zum Teil herrliche Gebete gesprochen werden. Wenn auch *Ngai* die Übernatürlichkeit, die Gottheit ganz allgemein bedeutet, so ist doch der Dualismus des Göttlichen ziemlich kräftig ausgeprägt: Man unterscheidet einen schwarzen und einen roten *Ngai*, von denen jener der gute, der rote aber der verzehrende, verderbende, böse Gott ist. Genau derselbe Dualismus wie im alten Ägypten bei der Gegenüberstellung von Hor und Set, später Osiris und Set. Dadurch, daß für die gute und böse oberste Macht dasselbe Substantiv gebraucht wird, könnte das Übergewicht des guten Gottes gefährdet erscheinen, doch hat sich

[1]) J. Warneck, Die Religion der Batak, S. 7.

der gute *Ngai* als der Gott schlichthin seine Stellung nicht beeinträchtigen lassen; er ist *Ngai* ohne Attribut. Die Gebete sind fast durchweg an ihn gerichtet. Als Beispiel diene das Gebet, welches die Frauen nach der Geburt eines Kindes, nachdem sie der jungen Mutter Milch gebracht, ein Schaf als den „Reiniger der Hütte" geschlachtet und verschmaust haben, ohne daß ein Mann dem Orte nahen durfte, sprechen:

Solo: „Mein Gott, mein Gott, zu dem ich bete, gib mir Nachkommenschaft! Du, der du donnerst, daß es regnet."
Chor: „Zu dir allein bete ich jeden Tag, zu dir."
Solo: „Morgenstern, der du über uns aufgehst."
Chor: „Zu dir bete ich jeden Tag, zu dir."
Solo: „Du, dem ich mein Gebet darbringe."
Chor: „Zu dir bete ich jeden Tag, zu dir."
Solo: „Und der da gebeten wird, der hört."

Der Donnerer ist der Angeredete in der Tat; als Morgenstern wird er bildlicherweise angeredet, wofür man nur die biblische Symbolik vergleichen wolle.

Wenden wir uns zu den Ewe von Togo, so hat dort der große Gott *Mawu* „in dem Alltagsleben eine Stelle" ähnlich wie der *Debata* der Batak. Doch reicht diese Ähnlichkeit nicht weit, denn *Mawu* ist als die wirklich gegenwärtige Gottheit empfunden und verehrt. Man spricht von ihm als dem, der zugleich im Himmel und bei den Menschen wohnt, ja der „den Menschen bei der Hand nimmt". Wie vom *Nzambi*, so wird von ihm erzählt, daß er sich einst von der Menschenwelt in den Himmel zurückgezogen habe, und zwar aus Schuld der Menschen. In seinem segensreichen Beistande macht sich eine gewisse *mana*-Natur geltend: er ist einzelnen Menschen in der Weise nahe, daß er ihnen Reichtümer zuwendet. Man betrachtet ihn als den personifizierten Segen. Man erinnert sich dabei wohl unwillkürlich des homerischen Demeterhym-

[1]) Hollis, *The Masai*, p. 345—347.
[2]) Spieß, Die Religion der Ewe, S. 414.
[3]) Spieß, a. a. O., S. 419. [4]) Spieß, a. a. O., S. 435f.

nus, demzufolge dem eleusinischen Frommen der Reichtum (πλοῦτος) ins Haus kommt. Wer ein reicher Mann geworden ist, bei dem wohnt der große Gott, *Mawu ga*. Wie es *mana*-Menschen gibt und begnadete Personen *wakonda* heißen, so werden von den Ewe Leute, die sich besonders auszeichnen, einfach *mawu* genannt. Einem solchen *wuwo* (d. i. „mehr als die anderen") werden geradezu göttliche Ehren erwiesen; die Leute arbeiten auf seinen Feldern, bringen ihm Geschenke und folgen seinen Worten unbedingt. Deshalb wird auch ein alter Mann wegen seiner autoritativen Stellung *mawu* genannt.

Der Gott *Mawu* genießt einen wirklichen Kult, der sich in täglichen und wöchentlichen Feiern vollzieht. Hierin wird er, rein äußerlich angesehen, den *trowo*, den Naturgeistern ähnlich behandelt. Der Ewe opfert dem *tro*, dem Naturgeist, und betet zu ihm im *tro*-Hain. Auch für den Ahnenstuhl, den Sitz der Vorfahren, errichten die Ewe eine besondere Hütte, wo bei Ausbruch eines Krieges gebetet wird und wohin Kranke gebracht werden, um Genesung zu finden. Nicht alle Leute freilich nehmen diesen Kult vor, sondern diejenigen, „bei denen *Mawu* wohnt", die ihm eine wenn auch recht dürftige Stätte einrichten. Diese besteht in einer dreizackigen, ganz mit Wasser gefüllten Schüssel, in die der Priester Fettpflanzen setzt, oder er besteht in einer kleinen Pflanzung eines „Gottesbaumes" (*mawuti*) und einiger Fettkräuter, um die ein Zaun gesteckt wird.[1]) Bei der wöchentlichen oder monatlichen Verehrung bringt der Ewe ein kleines Opfer, bestehend aus zwei Eiern, Palmwein und Mehl. Er betet dann also: „O großer Gott, der du meine Gedanken siehst, hier bringe ich dir zwei Eier des Feldhuhns. Habe acht auf mein Haus, auf meine Kinder und meine Frauen und gib, daß ich Kauri-Muscheln (Geld) bekomme, damit mein Haus immer Frieden hat." So steht der dem *Mawu* dargebrachte Dienst neben dem *tro*-Dienst und wird bei der Kindergeburt, Kindererziehung, Gerichtsverhandlungen, Krankheits- und Unglücksfällen angewendet.

Das mag der Einzelbeispiele genug sein. Was lehren sie?

[1]) Man wird sich wenigstens von fern an die Adonis-Gärtchen erinnert fühlen.

Die *mana*-Anschauung, welche in Australien für den Charakter des Hochgottes bestimmend war, ist auch sonst zuweilen, aber nicht immer, als Bildnerin der Hochgottvorstellung erkennbar. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie dennoch auch bei den Großgöttergestalten wie *Jo* und *Ngai* der Hintergrund ist, aber wir sind nicht befugt, das ohne weiteres anzunehmen. Allgemeine Beobachtung bleibt es indessen, daß es wie bei *Mawu* und *Ngai* das erstaunliche Geschehen und die erfahrene kraftvolle Hilfe einer unsichtbaren Macht ist, was allenthalben in dem Begriff des Hochgottes steckt, ob er nun innerhalb oder außerhalb eines Kultes steht. Stärker aber als im vorigen Abschnitte erhebt sich jetzt die Forderung, das Element näher zu bestimmen, in dem sich das eigentlich treibende Motiv bei der Herausbildung des Hochgottgedankens verbirgt; jenes Element, welches zu der Allgemeinidee des Unsinnlichen oder Göttlichen, das sich in diesem und jenem Ereignis und Ding oder Lebewesen manifestiert, hinzukommt, um die kraftvolle und in allen Lebenslagen ununterschiedliche Leitung bzw. Überwachung des Stammes- oder Weltgeschehens zu erfassen, die einheitliche, universal wirkende, den Volks- und Weltbestand garantierende Macht.

Preuß hat bei den Völkern seines eigenen ethnologischen Forschungsgebietes überall die höchste Gottheit gefunden und dabei die Ansicht gewonnen, daß dieselbe sich zwar äußerlich vom Heilbringer nicht sehr unterscheidet, wohl aber dem Ursprung und der Bedeutung nach. Die höchste Gottheit ist nicht gestorben oder verschwunden wie der Heilbringer, sondern übt vom Himmel her ihre Macht über die ganze Welt, ohne sich jedoch um die Menschen zu kümmern. Bei den Australiern ist, wie sich herausgestellt hat, die Wesensähnlichkeit mit den Heilbringern vielfach eine größere, und manch ein Heilbringer ist dort von der Erde entschwunden, aber im Himmel zu Dauerexistenz gelangt. Man könnte nun auf den Gedanken kommen, daß, weil der mittelamerikanische Hochgott keine Anzeichen für seine Herausbildung aus der Heilbringernatur trägt, die Anähnlichung an den Heilbringer und Gleichsetzung mit ihm erst nachträglich dem Hochgott zuteil geworden sein

möge, vielleicht während man die einzelnen Züge der Vorstellung von ihm ausgestaltete. Doch so zu schließen, ist durch den Befund, den die australischen Stämme geben, nicht erlaubt. Wir müssen vor allem zugeben, daß es für die Ausbildung des Gedankens des Hochgottes je nach der Mentalität und dem sonstigen Vorstellungskomplex der Völker verschiedene Wege gegeben hat. Es gibt ja auch Hochgötter, welche, wie der *Mawu*, sich sehr wohl um die Menschen kümmern und eben deshalb auch einen Kultus empfangen und gleichwohl aus diesem Grunde nicht aus der Klasse dieser Gottwesen ausgeschlossen werden dürfen. Der *Mawu* repräsentiert also jedenfalls einen anderen Typus des Hochgottes als alle übrigen hier in Betracht gezogenen. Die Frage, um die es sich jetzt handelt, wird daher am besten so formuliert: wie sich jenes Sonderelement oder Sondermotiv, das überhaupt für die Erzeugung des Hochgottgedankens entscheidend gewesen ist, in dem einen und anderen Falle zur Geltung gebracht hat. Wir erinnern uns daran, daß es auch bei den australischen Stämmen nicht eine einfache Potenzierung des Urfahrentypus ist, die im Hochgotte erscheint, sondern die Berücksichtigung von ganz anderen Erfahrungen und Einstellungen, deren gedankenmäßiges Ergebnis alsdann mit den Mitteln der Urfahrenidee ausgebildet worden ist. Eben dieses Seelenelement bewährt sich auch an der Betrachtung der zuletzt besprochenen Götter. Es ist im letzten Grunde eine tiefgründigere Bearbeitung des Problems des Seins als sie im Dämonenglauben zum Ausdrucke kommt, welche den Glauben an die große Gottheit durchbrechen läßt.

Was in den eben besprochenen Fällen wie in den von Preuß erörterten gleicherweise charakteristisch hervortritt, ist der Umstand, daß der Hochgott ebenso wie der Heilbringer in vielen Fällen den Menschen die Zeremonien gebracht hat. Auf dem zentralamerikanischen Gebiete zeigte sich aber nach Preuß noch etwas mehr, nämlich, daß die Zeremonien selbst „das Wesen des höchsten Gottes ausmachen", daß sie „ein Bestandteil von ihm selbst und damit der Welt, die ja auch

nur den Gott selbst vorstellt, gleichgesetzt" sind.[1]) In seinem Werke über die Uitoto hat Preuß die Einzelheiten in Texten und Interpretationen mitgeteilt. Der Hochgott der Uitoto ist *Moma*, der für das religiöse Leben eigentlich überflüssig ist, da die von ihm eingeführten Zeremonien sich nur auf den Mond beziehen, dessen Phasen mimisch dargestellt werden. Dieser *Moma* hat Mondcharakter, besitzt das Mondfeuer, ist aber eben deshalb ein sterbliches Wesen im Gegensatz zu dem bösen menschenfresserischen Dämon *Husiniamui*, der, weil er das Sonnenfeuer besitzt, unsterblich ist. Und dennoch ist diese merkwürdige Gestalt des *Moma*, die natürlich als personhaftes Widerspiel der Mondphasen wie der Mond selber nicht vergeht, ohne zu neuem Leben wieder zu kommen und von Hause aus offenbar der Sterbende ist in seiner Eigenschaft als Vegetationsgott, als der er ja auch die Erdfrüchte über Winter in die Tiefe herabzieht, der Gott der Uitoto *κατ' ἐξοχήν*[2]). Seine einzigartige Majestät zeigt sich in der eigenartigen Anschauung, daß er, der wahrhaft Elternlose, seinen Ursprung im „Wort" gehabt hat. „Im Anfang gab das Wort dem Vater den Ursprung."

Auf die einzelnen Gänge der Spekulation will ich hier nicht eingehen, man kann sie bei Preuß selbst sowohl in seinem Uitoto-Werk wie auch in der mehrfach angezogenen Abhandlung nachlesen. Wichtig erscheint mir, daß der Mondcharakter des *Moma* von Preuß als sekundär angesehen wird, und das mit Recht. Denn die Identifizierung dieses göttlichen Wesens mit dem Monde oder die Nötigung, den Mond persönlich zu fassen, war nicht der Entstehungsgrund für diesen Gott. Das entscheidende Charakteristikum ist, daß der Urgott aus dem Nichts entsteht, oder denn aus dem, was hinter allem dinglich Konkreten liegt, dem Wort oder dem Sinn der heiligen Zeremonie, und gerade dadurch den Weltbestand zu garantieren in der Lage ist. Nur dadurch! Das ist eine weit fortgeschrittene logische Denkart. Das Wort, das sein Ursprung war, ist zugleich wieder der Gott selbst; gegenüber allem Phä-

[1]) K. Th. Preuß, Die höchste Gottheit, a. a. O., S. 165.
[2]) Preuß, Die Religion der Uitoto, S. 31f.

nomenalen die Absolutheit, die Bestehensmöglichkeit des Phänomenalen in etwas nicht Phänomenalem, im Wort; der Logosgrund der Welt und des Gottes zugleich; das ist hier in indianischer Philosophie ausgesprochen.

3. Der Hochgott und der Monotheismus.

Die Stufe der Hochgottspekulation, welche den Uitoto eigentümlich ist, liegt über dem Niveau der meisten kulturarmen Völker. Wir dürfen auch diese Gedanken nicht auf die anderen übertragen; und doch ist der hier entrollte Denkvorgang als eine Weiterspinnung derjenigen Erwägungen und Empfindungen zu betrachten, die schon bei den Australiern anzunehmen, wenn auch nicht so wie bei den Amerikanern durch mündlich aufgenommene ausführliche Texte belegt waren. Es mußte schon (S. 348f.) bemerkt werden, daß irgendetwas wie ein durch die Besinnlichkeit über die Tragik vertieftes Lebensgefühl jenem Geistesprozeß zugrunde liegen muß, welcher innerhalb des totemistischen Systems den Hochgott hinzufügte. Man kann wohl sagen, daß die Menschen hinsichtlich des seelischen Verhaltens zum Tragischen in zwei Klassen zerfallen. Ich habe andern Ortes die religiöse Einstellung zum Erhabenen ausführlicher besprochen und gezeigt, daß die Erfahrung des überwältigenden Unangenehmen im Vordergrunde steht bei der Wahrnehmung des unergründlichen Erhabenen.[1]) Es gibt immer Ereignisse genug, welche Hemmnisse und Widerstände für den Menschen bedeuten, und der Glaube ans *arunkulta* und an böse Dämonen oder ans widerwärtige Schicksal ist Zeugnis genug dafür, wie sich der Mensch mittels seiner religiösen Vorstellungsbildung dazu einstellt.

Alle Menschen machen die tragische Erfahrung der Unvollkommenheit des Seins und der Verhältnisse, worin sie stehen. Aber die Einen weigern sich hartnäckig, sich selbst diese Tragik einzugestehen. Sie sind, wie man sagt, die entschlossenen Optimisten, welche um jeden Preis innerhalb der endlichen Gefüge das Auslangen auch für alle seelischen Bedürfnisse

[1]) Beth, Das Erlebnis in Religion und Magie, a. a. O., S. 387ff.

finden wollen und deshalb in diesem Sinne an dem Gefüge des Endlichen herumoperieren. Sie tun das teils mit empirischen, teils mit magischen Mitteln, und soweit sie religiöse Mittel anwenden, bewegen sie sich auf der Stufe der sinnlich abgestimmten, auf sinnliche Wirkungen ausgehenden Frömmigkeit, die selbst mehr oder weniger magisch gefärbt ist. Die anderen, welche sich das Tragische eingestehen und ihm ins Auge schauen, sind die Pessimisten, welche die Unvollendbarkeit des Endlichen als das metaphysische Übel der Welt zu begreifen suchen und durch die vollendeten Werte einer anderen Welt wettmachen.

Die Vollendbarkeit soll nun aber im Diesseits erlebt werden, jene andere Welt soll in die sinnliche herabkommen und ein Teil ihrer werden. Die niedere und die höhere Welt, die sinnliche und die unsinnliche werden daher in der religiösen Gedankenbildung zu einer einigen Welt. Der Gedanke der höheren Einheit taucht auf. Und indem der Mensch als religiöses Individuum diesen Gedanken erfaßt, findet er die Gewähr dieser einheitlichen Welt, die Durchdringung der sinnlichen mit der unsinnlichen Welt, in dem Walten des überlegenen Gottes. Es ist der Hochgott, der die Gewähr für das Sein bietet: der Fels, der im Wechsel der brandenden Wogen unumstößlich steht. Ja, der Fels! So heißt der große Gott nicht nur in der Bibel. So heißt er auch zum Beispiel bei den Indianern. „Alter, ich flehe zu dir. Du Fels, an dich wende ich mich. Du Alter, unbewegt von der endlosen Zeit sitzest du: ich flehe zu dir." Und wieder: „O Alter, du ruhender Fels, zu dir bete ich. Inmitten der Wasser kamst du und saßest[1]), und du sitzest fest, der du gesagt hast: wenn sie auch irren in ihrer Rede, da sitzt einer da, über den man nicht stolpern kann ... es heißt, daß du befohlen hast, zu dir zu sagen:

[1]) Anspielung auf die Schöpfungslegende: In Urzeiten, als alle Dinge und Wesen noch Geist waren, im Geist von wakonda, auch die Menschen, und als alle diese Geister über all den Urwassern keine Rast fanden, da erhob sich in der Mitte der chaotischen Wassermenge ein großer Felsen, der spie Flammen aus, und das Wasser ging als Wolkendampf zum Himmel, und so erschien trockenes Land usw., A. Fletcher, *The Omaha Tribe*, p. 570.

Unser Vater."[1]) Wakonda, der Fels, unser Vater! Der Hochgott, der als der Alte von Urtagen einen schwachen, nicht in die äußere Form übernommenen anthropomorphen Zug hat, er ist in der Bildsprache der Sioux die Absolutheit, das Objekt des völligen Vertrauens. Wir erkennen hier das Motiv der Wendung zum höchsten Gott — zu seiner Idee, zu ihm selbst.

Wir sehen das Motiv hier gleichsam in Urwüchsigkeit. Es ist grundsätzlich nichts anderes, wenn es im Laufe einer psychischen Reaktion auftritt, reaktionär etwa gegen die Gestalten des anthropopathischen Polytheismus. Es ist ja nicht ein rein theoretisches Vorschlagen des monistischen Gedankens, wenn Heraklit und Xenophanes die olympischen Gottheiten beiseiteschieben und den Logos, den Urfeurigen, allein oder den einen größten Gott verkündigen. Es ist die praktische Unzulänglichkeit der einzelnen Götter für des Menschen Kampf mit den Wechselfällen des Lebens, es ist ihre Unfähigkeit, die praktische Weltbejahung ihren Gläubigen zu ermöglichen. Diese Wendung zu dem einen Gotte, von der wir eben sprechen, bedeutet nicht, daß erstmalig in dieser Reaktion die eine große Gottheit in die Erscheinung tritt. Sie kann viel älter sein, und tatsächlich war sie es bei dem Griechenvolke. Jene alten großen Götter, die in der mythischen Geschichte als entthronte behandelt werden, sie sind in Wahrheit Hochgottgestalten. *Kronos* ist immer fest gehalten worden als der sichere Fels, an dem alle Menschlichkeiten der hehren Olympier zuschanden werden; an ihm selbst richtet sich der polytheistische Glaube immer neu auf.

Noch ein anderes Motiv jedoch ist am Werke. In jener Omaha-Schöpfungslegende tritt es beispielsweise hervor und oft sonst. Es ist ein alter Glaube, der sich einstellt, sobald die menschliche Individualität sich kräftig ihrer selbst bewußt wird, der Glaube, daß die Seelen der Menschen geistig sind, Geister sind, ursprünglich nichts als Geister waren. Sie stammen aus dem freien Luftraum, dem Äther oder dem Himmel; ein Glaube, der auch bei den Hellenen in den Tritopatreis bewahrt ist; bei den Primitiven ist er vielfach bezeugt und bei

[1]) A. Fletcher, *The Omaha Tribe*, p. 572, 577sq.

den Australiern hat er die Form angenommen, daß die Menschenkeime von den Urfahren abgeschüttelt werden, also daß das eigentliche Wesen des Menschen nicht aus der Mutter stammt, sondern in sie erst aus der anderen Sphäre zum Zwecke dieser bestimmten einer bevorstehenden Geburt hineingelangt ist. Wo aber dieser Glaube dazu fortgebildet ist, daß des Menschen Wesen Geist ist, mit der höheren Sphäre in Lebenszusammenhang steht, da ist der Drang vorhanden, diese höhere Sphäre selbst geistig repräsentiert sein zu lassen. Und so ist der höchste Gott nicht nur Weltherr, sondern auch Seelenherr; die Welt und das Seelenreich in personhafter, urhafter Zusammenfassung.

Suchen wir aber nun diese gesonderten Motive, die sich bei der Frage nach den Wurzeltrieben des Hochgottglaubens uns eingestellt haben, zusammenzufassen, so sehen wir, daß sie sich alle um ein Zentrum bewegen, die Ausfüllung der Unvollkommenheit oder die Meisterung der Tragik des Seins durch Erfassung des tieferen Sinnes des Lebens bzw. durch die Sicherung des Daseins durch die Aufstellung der klaffenden Senkung, die das gewöhnliche sinnenfällige Leben durchaus ergänzungsbedürftig erscheinen läßt. Die von der Äußerlichkeit der sinnlichen Erscheinung losgeraffte Behandlung des Lebensproblems leitet das Sinnen des Menschen auf die Idee des Himmelsgottes, der zwar mit allen den Kleinlichkeiten und Äußerlichkeiten des Lebens eben um deswillen nichts zu schaffen hat, wohl aber um desto sicherer das Ganze in seiner Hand hat und auch das Menschwesentum verwaltet. Drum ist seine Eigenart auch, das Kontrollbuch der Leben zu führen. Das Lebensbuch und die Schicksalstafeln gehören zum höchsten Gott deshalb auch in der mythologischen Religion der Semiten, und die Seelen gehen zurück ins große Heer des Allvaters *Wotan*.

Großartige Gestalten des Himmelsgottes lassen die großen Religionen des Altertums erkennen. Indien voran. Leiden und Leidensüberwindung ist dort das Grundthema der religiösen Reflexion. Wie wandle ich die Tragik in Harmonie? So fragt der Dichter der Upanishaden. In der Weiterführung

der Besinnlichkeit wird hiermit gleichbedeutend die Frage: wie entkomme ich der Vielheit der Erscheinungswelt oder: wie finde ich das Absolute, in das ich mich gründen kann? Antwort: Ich muß gegenüber der Vielheit das Eine finden, und das erreiche ich, wenn ich gegenüber den Erscheinungen das finde, was verborgen in ihnen drin oder hinter ihnen steckt. Was und wie ist es? Da tun sich zwei Wege auf.

Vor dem einen Wege steht die Weisung: das *tat*, das Selbst, das in allen Erscheinungen sich ausprägt, der Atman, das Brahman ist es, wohin dieser Weg führt. Nichts Persönhaftes, weil von jeglicher Erscheinung frei. Ein Es oder ein Dies ist es, von dem man sagen kann:

„Dieses regt sich. Dies regt sich nicht.
Dieses ist fern und dies ist nah.
Drinnen in allem Sein ist es,
Und außerhalb von allem auch ist's."[1])

Und dies Indifferente ist doch bestimmt genug empfunden und gedacht, um die Erschaffung der Götter vorzunehmen. Danach zog es sich in die jenseitige Sphäre zurück, und ist seitdem bestrebt, zurückzukommen zu all dem, was es gemacht, sich dazu zweier Medien bedienend, der Gestalt und des Namens.

Vor dem anderen Wege steht die Weisung: Einen Schöpfer wirst du finden der Welt, der das All hält, den *Prajāpati*. Jüngste Vedenschicht nahm die Personifizierung dieser Gestalt vor, von der es wieder heißt, daß sie am Anfang, ehe sie die Welt schuf, ganz allein da war. *Prajāpati* hat die Wesen in sich erzeugt und entläßt sie aus sich heraus. Nun aber fühlt er sich erschöpft und einsam und strebt „wieder das Selbst aller Wesen zu werden", und das Mittel hierzu sind die drei Veden. Wo sie gelesen und gesungen werden, da geschieht etwas, auf daß *Prajāpatis* Wesen in der Endlichkeit Platz gewinnt. Es ist die priesterliche Anempfehlung der Veden, der Religion an die Menschen. Durch die Religionsübung wird

[1]) H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, S. 62.

Prajapati das Selbst der Menschen, und dadurch wird in ihnen das Erscheinende durch das Nichterscheinende, das Selbst, ersetzt. Der unpersönliche Allherr *Brahman* und der persönliche *Prajapati* sind somit die beiden Gestalten geworden, in denen der indische Mensch den Inhalt seiner Gott-Empfindung ergreift oder in die er ihn hineinlegt. Beide sind hohe Himmelsgötter geworden und für Perioden geblieben, und für das Hindu-volk erhielt dann auch der erstere alle Persönlichkeitsprädikate und den äußerlichen Kult dazu.

In Ägypten beobachten wir denselben Prozeß. Hinter all den Hunderten von Göttern steht, ganz wie in Indien, nur ohne die starke Schicht philosophischer Farbe, der alte *Atum*, der auch *Chepre* heißt. Er ist es, auf den hin man letzten Endes sein Leben wagen kann, in dem das ganze Universum besteht, weil es aus ihm stammt. Ein Papyrustext aus dem neuen thebanischen Reich sagt, daß es eine Urzeit gab, wo „weder Himmel noch Erde, weder Wurm noch Reptil geschaffen war. Da entstand, der von sich selbst ward, *Chepre*, und es gab keinen, der mit ihm war. Er ruhte in dem Chaosozean, dem Nun. Da gedachte der Gott in seinem Herzen, andere Wesen zu schaffen, und begattete sich zu diesem Zwecke mit sich selbst, und was so in ihm entstand, das spie er aus." Da kamen ins Dasein der Gott Schu und die Göttin Tefnut, womit der Anfang der Götter gemacht war.[1]) Diese Auffassung ist aber viel älter als der Papyrus Nesiamsu. Von ihm fällt hellstes Licht auf älteste Pyramidentexte. Denn schon in den Pyramiden der beiden Pepi ist ganz derselbe urgöttliche Prozeß erwähnt, aber zudem in direkter religiöser Abzweckung. Der Urgott, der vor aller Schöpfung vorhanden war und das Universum machte, heißt hier *Atum*, und seine große Bedeutung für die religiöse Weltanschauung zeigt sich darin, daß er der Vater des ägyptischen Königs ist. Der jeweilige Herrscher ist sein Sohn. Ja: „Geboren ward dieser (König) Pepi von seinem Vater *Atum*, als noch nicht geworden war der Himmel und als noch nicht geworden war die Erde" usw.[2])

[1]) A. E. W. Budge, *Papyrus Nesiamsu*, p. 147 sq.
[2]) Kurt Sethe, Pyramidentexte, Spr. 1466.

Der kultlose Himmelsgott, der nicht einmal zur erhabenen Götterneunheit gehört, er ist der wahrhaft und allein Große, der Garant alles Seins, der Inhaber aller kosmischen Energie. Er, der Elternlose, der Ursachlose, der in sich selbst seine Ursache hat und die Ursache von allem ist und der die Geschicke des Landes überwacht: eben er ist es, der auch den König des Landes aus sich geboren hat, und zwar — vor den Weltzeiten in Ewigkeit, der dem Lande also einen Herrscher schenkte, der ewig-absolut ist gleich ihm: diesem Lande kann nichts mangeln. Das berührt uns hier nicht, daß man im Neuen Reiche diese seine Absolutheit änderte und ihn dem Haupt der Kultgötter, dem Haupte der Neunheit gleichsetzte, nachdem die Absolutheit in den Sonnengott hineingetragen war. Das ist spätere Verschiebung. An sich ist *Atum* der Repräsentant der Absolutheit des göttlichen Erhabenen an sich, und es ist nicht zu übersehen ein Zug, der wie beiläufig in jenem Pyramidenspruche miterwähnt wird: Dieser Gott sitzt auf dem *Benben*-Steine im Phönixhause, d. h. er ist der Bürge steter Verjüngung und Erneuerung, und wo er waltet, kann kein Alter und Verfall etwas ausrichten.

Ganz so ist die sinngemäße hellenische Entsprechung *Kronos*, der immer „der Alte" heißt und als Greis dargestellt wird, der Meister der Verjüngung. Er ist zugleich der Urkönig und der Urmensch, wie der Jima des Avesta, wie Manu und Jama bei den alten Indern. Das jährliche Fest des *Kronos*, die Kronien, sind das kultliche Mittel, um sich zu erinnern, daß die alte Welt immer verjüngt wird und daß der Glaube sicher steht, das goldene Zeitalter werde doch noch einmal wiederkehren. Gleichfalls den Typus des echten Hochgottes trägt die Urgottheit der orphischen Rhapsodien, die in der dreifachen Gestalt und gleichwohl in völliger Personeinheit als *Phanes*, *Metis* und *Erikepaios* auftritt, nicht bloß als eine Triade, sondern, wie Malalas gar nicht mit Unrecht interpretierte, in einer Trinität, da die drei Namen und Charaktere doch bloß den einen Hochgott benennen, der den einheitlichen Bestand des so mannigfach erscheinenden Universums verbürgt und dem Frommen gerade bei der Zersplitterung des

Kultus, die im Orphismus überhaupt durch das ausgebildete System der Götter-Angleichungen auf die Einheit hinstrebte, die Möglichkeit gibt, sein Selbst, sein Ich in der Gottheit zu finden und sicherzustellen.[1])

Es ist mutatis mutandis die große Wendung, welche die Religion in der Geschichte zum reinen Monotheismus nahm, die uns dies alles nunmehr in einem besonderen Lichte zeigt. Die Psychologie des Monotheismus, deren Darstellung Harnack als ein wissenschaftliches Desiderium ausgesprochen hat[2]), wird an dieser ganzen Geschichte der Hochgottidee nicht vorübergehen können, sondern aus ihr erhellt werden. Wenn auch in den beschriebenen Phasen des Hochgottglaubens die Seele noch nicht zubereitet war, um den Monotheismus zu ergreifen (es bedurfte vor allem der Gestaltung des ethischen Gedankens), so ist dennoch deutlich, wie in der Entfaltung der Hochgottidee der Monotheismus selbst sich Bahn bricht. Wenn in der memphitischen Ptah-Theologie dem Ur-Ptah acht Formen des Ptah entstammen, welche mit ihm zusammen die Urneunheit bilden und ihrerseits die Urheber der Gottheiten des Pantheons werden[3]), so setzt sich dieser Gedanke in der christlichen Formel der göttlichen *μοναρχία κατ' οἰκονομίαν* fort, in welcher im Christentum noch lange die Stellung des großen Gottes über den anderen festgehalten wurde.[4]) Er ist die Ursubstanz, die sich in verschiedenen Subjekten darstellen und entfalten kann, ohne deshalb entleert oder zersplittert zu werden. Auch der Ur-Ptah ist nicht etwa die Spitze des Pantheons, sondern seine Wurzel; und wieder darf nun nicht unerwähnt bleiben, daß auch dieser Begriff „Wurzel der Gottheit" als Bezeichnung des „Vaters" in die orientalische Trini-

[1]) Vgl. hierzu auch K. Beth, Über die Herkunft des orphischen Erikepaios. Wiener Studien, 1912, Bd. XXXIV, Heft 1 (Festschrift für Th. Gomperz).

[2]) A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III³, S. 98, Anm. 3.

[3]) Adolf Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie. Sitzungsberichte d. preuß. Akad. d. Wiss. 1911, II, S. 915 ff,

[4]) A. v. Harnack, Dogmengecchichte I³, S. 654, wo in der Anmerkung darauf hingewiesen ist, daß erst Augustin diesen für den christlichen Heilsbegriff bedrnklichen Monotheismus, eben die Anschauung des höchsten Urgottes neben anderen Gottheiten ein Ende bereitet hat.

tätslehre übergegangen ist. Der führende und bestimmende Theologe des gesamten christlichen Abendlandes, Augustin, ist es gewesen, der seinen eigenen Weg des inbrünstigen Suchens nach Gott und dem inwendigen Verständnis seiner Seele durch Gott von den alten Göttern fort richtete, in denen kein Halt war und die selbst haltlos waren. Gott und die Seele zugleich hat Augustin gefunden in der „Gewißheit, daß Ein Gott sei, und daß er das *summum bonum* sei."[3])

Die primitive Menschheit verfügt nicht über die Spekulationskraft, welche in den Kulturreligionen zur Tätigkeit angeregt wird. Aber der primitive Mensch verfügt statt dessen, wie wir sahen, über das Empfinden der symbiotisch-sympathetischen Gleichheit seiner selbst und der Teile des Universums. Dieses sympathetische Lebensgefühl macht sich in seinem Verhältnis zur unsinnlichen Kraft geltend. In dem Maße, wie er in dieser Kraft das wirklich Erhabene und Ganz-Andere spürt, stellt sich jener Abstand von dem Unsinnlichen ein, der zur Anbetung, zur Verehrung führt. So wird Wakonda z. B. zugleich als dieses Ganz-Andere empfunden, als das Unergründliche, vor dem man starr staunend sich neigt. Indem diese Linie der Empfindung fortgesetzt wird, indem man das menschliche Sein darein gründen läßt, entwickelt sich die Anschauung vom *wakonda* zu der des Hochgottes. Der Totemist ist mit dem unsinnlich Überlegenen so wesenhaft verbunden, daß Zuwendung von Kraft und Hilfe wechselseitig werden. Das ist das oben beschriebene totemistische Reziprozitätsverhältnis. Die Anschauung des Ganz-Anderen ist hier spärlich vorhanden, aber eben darum ist auch die Gegründetheit des Seins in dem bloßen Totemismus noch nicht zum Abschluß gelangt. Wo dieser Mensch dem Bedürfnisse nachgibt, das menschliche Sein geborgen zu wissen, da erfaßt er gern die Idee des Erhabenen in der himmlisch erscheinenden Totalität der Totems oder in der Idee eines Herrn der Totemkräfte, im himmlischen Reich, im Hochgott. So eröffnet das Studium

---

[1]) A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3], S. 102.

[2]) A. Fletcher, *The Emblematic Use of the Tree in the Dacotan Group*. In *Proceedinrgs of the Americ. Assoc. for the Advanc. ofScience*, 1896, p. 196.

des Hochgottes einen wichtigen Einblick in die Abstufung der religiösen Anschauungen; und mag dieser Hochgott in der Regel noch so entschieden als ein sogenannter *deus otiosus* dargestellt werden, so bedeutet er nichtsdestoweniger; auf den religionsgeschichtlichen Prozeß gesehen, die Gewinnung einer wesenhaft höheren Stufe. Das ist diejenige Stufe, in welcher sich die anbetungsvolle Verehrung und im Zusammenhange damit eine ganz bestimmte Art religiöser Gewißheit ihre Stelle im religiösen Leben erringen können.

Sechstes Kapitel.

Religion und Magie.

1. Das Verhältnis von Religion und Magie.

Durchmustern wir die verschiedenen Formen der religiösen Bräuche und Anschauungen, so kommen wir, wie das vierte Kapitel gezeigt hat, sehr häufig auf einen Anschauungsgrund, der aus wenigen Fundamentalbegriffen und -ideen gebildet ist, von denen diejenige von einer überragenden, dem gewöhnlichen Geschehen gegenüber ganz anderen Kraft die bedeutendste ist — einer Kraft, welche sich in vielem Sinnenfälligen manifestiert, ihrem Wesen nach aber nicht sinnlich, sondern unsinnlich ist. Diese macht ihren Einfluß teils mehr auf die Geschehnisse in der Naturwelt, teils mehr auf das Leben des einzelnen Menschen geltend, in dem sie sich je und je bekundet. So konstatieren wir neben allem Dämonen- und Geisterglauben, der greifbar und deutlich hervortritt, einen weniger greifbaren Glauben an diese unsichtbare und nicht darstellbare Kraft, die in der Regel als eine allgemeine empfunden wird und doch zugleich dem Individuum zugehört, sofern sie seinen Schutz ihm ankündigt und in seinem Leben ihm angedeihen läßt, auf daß er sein Leben mit gutem Mute wagen kann.

Auf den ersten Blick ist deutlich, daß dieser Glaube nicht animistisch ist. Er steht ohne Zweifel höher als der animi-

stische Geister- und Seelenglaube und ist von diesem grundsätzlich verschieden. So oft er auch mit der animistischen Anschauung eine Verbindung eingegangen sein mag, sein inneres Wesen verhält sich gegen diesen völlig disparat. Zu seinem Wesen gehört es nicht, die einzelnen Dinge als beseelt oder von Geistern bewohnt oder durch Geister repräsentiert zu denken. Er kann augenscheinlich überhaupt ohne die Idee von Geistwesen bestehen, die sich auf die einzelnen Objekte verteilen, durch die sie hindurch wirken. Diese non-animistische Konzeption einer unsinnlichen Kraft überbrückt zugleich die Risse in dem durch die Mannigfaltigkeit zersplitterten Sein und ermöglicht mittels des symbiotischen Lebensgefühls den Gedanken einer „energetischen" Kontinuität innerhalb des Seins. So wie diese Konzeption uns vorliegt, befindet sie sich wieder auf verschiedenen Höhenlagen. Aber auch durch geringere Formen blickt die Überzeugung hindurch, daß es ein über die mannigfachen Einzelinteressen hinausgreifendes Kontinuum von Kraft gibt, die bisweilen geradezu allwirkend und allgewaltig angesehen wird.

Es handelt sich bei dieser Konzeption also nicht darum, daß im menschlichen Hirn plötzlich der Gedanke auftauchte, daß alle Dinge beseelt oder belebt seien durch ein gemeinsames Leben oder Agens. Sondern wir stehen vor der Tatsache, daß zu irgendwelchen Zeiten in der Region der Naturvölker der Gedanke sich eingestellt hat, daß der Mensch mit seinen eigenen Kräften nicht allein in der weiten Welt dasteht. Mag der Mensch am Anfang seiner Tage Phytovore, Karnivore oder Omnivore gewesen sein — so war er doch jedenfalls schon sehr früh auf das Jägerleben angewiesen. Nach einigen Generationen des Jägerlebens war ein trauliches Zusammenleben mit der Mehrzahl der Tiere nicht mehr möglich. Mit ihnen bestand eine Art Kriegszustand oder auch eine Art Rivalität. Wahre Genossen seines Lebens, die ihn in seinen Interessen unterstützten, konnte er innerhalb der Tierwelt nur in sehr geringem Maße erblicken. Der Mensch sah, daß er eigentlich doch allein stand auf dieser Erde, wo fremde, andersartige und anders interessierte Kreaturen ihn umgaben. Daß

es vor diesem Zustande einen anderen gab, wo der Mensch sich mit den anderen Wesen noch nahe verwandt glaubte und ihre Konkurrenz noch nicht schwer empfand, ist wahrscheinlich, und aus einer solchen Periode der Menschheit haben sich hinlänglich Überbleibsel in eine spätere Anschauung hinübergerettet. Bei den heutigen Australnegern findet sich z. B. noch vielfach das Bestreben, mit der Mehrzahl der eingeborenen Tierwelt auf einem guten familiären Fuße zu leben, indem sie dieselben an ihre Behausung zu fesseln streben; ja junge Dingos werden sogar von menschlichen Müttern gesäugt und lohnen diese Mühe alsbald durch die Flucht. Die Geschichten vom teilweisen Zusammenleben mit Tieren, vom tierischen Paradies und von den tierischen Konzilien und Abordnungen zeigen, wie intensiv die Phantasie zu jenen friedlichen Zuständen zurückstrebt. Jedenfalls ist der gegenwärtige Zustand der Naturvölker nicht der ursprüngliche, und deshalb ist auch diejenige psychische Verfassung des Menschen, die sich durch eine Analyse des psychischen Zustandes der heutigen Primitiven ergibt, noch keineswegs dazu angetan, in historischem Rückgange bis in die Urzeit der Menschheit zu führen. Daher darf auch weiterhin nicht behauptet werden, daß die religiöse Struktur, die der durch einen Rückschluß von diesem Ergebnis aus ermittelte psychische Zustand darstellt, das Ursprünglichste bezeichnet, was es an Religion je gegeben hat. Wir kommen durch die Betrachtung der Naturvölker nur zu dem angedeuteten Ergebnis, daß irgendeinmal, und zwar vielleicht in frühen Zeiten eines mehr ausgesprochenen Jägerstadiums, innerhalb der Menschheit das Empfinden durchbrach, daß es außer den menschlichen und tierischen Kräften noch etwas anderes gibt, das über alle sinnlich wahrnehmbaren Kräfte hinaus wirksam und mächtig ist: eine übersinnliche Kraft.

Sofort aber haben wir noch eines zu bedenken. Bei allen unseren Beobachtungen scheinen wir nicht ganz über eine Stufe hinauszukommen, wo Religion und Magie miteinander verbunden sind. Die Frage, ob diese beiden geistigen Größen jemals in der Vorzeit nicht miteinander verbunden gewesen

wären, drängt sich auf; aber diese Frage scheint nicht mehr eine eigentlich historische zu sein. So aktuell diese Frage auch hervortritt, so scheint sie doch zurzeit auf dem Wege der Induktion kaum beträchtlich aufgehellt werden zu können. Mögen wir jedoch hier vorwiegend auf Schlüsse angewiesen sein, so können wir sie doch nicht zurückstellen, wenn wir überhaupt die historisch erreichbaren Anfänge von religiösem Leben zu beschreiben versuchen wollen. Marett hat mit seiner Aufstellung einer „Minimumdefinition" ganz recht. Will man aber mit ihm und mit Max Müller in der *mana*-Idee diese Minimumdefinition erblicken, so stellt sich die große Schwierigkeit ein, daß gerade hier die Durchdringung dessen, was man Religion nennen kann, und dessen, was man Magie nennen muß, unentwirrbar aufzutreten scheint, und daß neben der *mana*-Idee ein Dämonenkult in vollem Gange ist, der doch die eigentliche, d. i. die usuelle, Religion darstellt. Marett hat sich die Dinge hier so zurecht gelegt, daß er aus der magischen Idee vom *mana* die Entstehung der religiös gearteten Vorstellung ableitet.

Die Schwierigkeit, bei der engen Verschmelzung von Religion und Magie beide scharf gegeneinander abzugrenzen, hat einige Forscher zu dem Schritte verleitet, diese beiden Erscheinungen des Geisteslebens kurzerhand dadurch auseinanderzureißen, daß sie die Magie für antisozial und die Religion für sozial erklären, diese in einer gemeinschaftbildenden Tendenz, jene in einer entgegengesetzten wurzeln lassen. Kein Wunder, daß wieder andere, von einer so äußerlichen und einseitigen Betrachtung abgestoßen, die Bemühung um eine reinliche Scheidung des Gebiets der Magie von dem der Religion für erfolglos ansehen und darauf verzichten, beide Erscheinungen auseinanderzuhalten. Wird doch dieser Verzicht durch die infolge der innigen Verwachsung der beiden Erscheinungen entstandene Verwischung der Grenzlinien nahegelegt. Aber sie sind doch im Kern ihres Wesens zu verschieden voneinander, als daß man sie grundsätzlich und auf die Dauer miteinander vermengen dürfte. Wie wir in unserem eigenen Geistesleben grundsätzlich und praktisch zwischen Religion

und Magie unterscheiden, müssen wir diese Scheidung auch in der Religionsgeschichte durchzuführen versuchen. Nur ist diese Scheidung nicht dadurch zu erreichen, daß man das Unterscheidungsprinzip in der sozialen oder antisozialen Haltung findet, denn diese ist vorwiegend ein Charakteristikum der äußeren Erscheinungsweise, aber nicht des Wesens, und läßt sich am Tatbestande nicht nachweisen.

Durkheim und Hartland meinen das *punctum saliens* für die Unterscheidung von Religion und Magie ausschließlich in der Bezugnahme auf das soziale Leben entdeckt zu haben. „Es existiert keine magische Kirche", schreibt der erstere[1]), um diese Ansicht unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen; die Religion habe ihre Entstehung in und aus dem „leicht erregbaren Milieu" der Gesellschaft gefunden. Da das Wort „Kirche" hier selbstverständlich im weitesten Sinne genommen ist, so kann man demgegenüber auf magische Zweckverbände verweisen, von denen schon oben (Kap. 3) eingehend die Rede war (auch Hexengemeinden gibt es). Aber Durkheim selbst widerspricht sich ganz offenbar, indem er dem Totemglauben, der immer Sache des Klans sei, die Magie gegenüberstellt als „eine Stammesinstitution", nur daß sie auch über die Grenze des Stammes hinausgehen könne, wodurch ihre Verbindung etwas lockerer wird.[3]) Kommt aber schon in diesem Zugeständnis zum Ausdruck, daß das gewählte *principium divisionis* vag und schwankend ist, so wird es nur um so unverständlicher, daß sich Durkheim mit ihm begnügt, wo er in einer mehr der äußeren Erscheinungsweise angehörigen Eigentümlichkeit — angenommen einmal, sie sei wirklich eine ständige Eigentümlichkeit! — die tieferen Wesensmerkmale so sicher ergreifen will, um sie der Magie bestimmt entgegensetzen zu können.

---

[1]) Durkheim, l. c., p. 60. In seiner Definition der Religion legt er auf dieses soziale Moment genau denselben Ton wie auf die Wertschätzung der „heiligen Dinge". *Une religion est un système élémentaire de croyances et de pratiqus relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire separées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux, qui y adhèrent.*

[2]) l. c., p. 313.

[3]) l. c., p. 281: *La magie est une institution tribale et même intertribale.*

Im übrigen ist es nach Durkheim der Religion und Magie gemeinsam, eine mystische Macht zu erkennen, die entweder durch religiösen Ritus oder durch den Zauber freigemacht und in Wirkung gesetzt wird. Diese Manipulation in der Richtung auf jene Kraft ist ihm der gemeinschaftliche Hauptfaktor in der Religion und Magie; und weil er diese Manipulation in beiden ziemlich gleichartig findet, so sieht er an diesem Kardinalpunkte überhaupt keine spezifische Differenz zwischen den beiden Größen. Hartland macht sich die Argumente Durkheims ganz zu eigen[1]), während Hubert und Mauß wenigstens anerkannt haben, daß Magie ebensogut wie die Religion als ein soziales Phänomen beurteilt werden dürfe, so daß sie auf jenes Unterscheidungsmerkmal verzichten müssen. Und doch weiß gerade Hartland das eigentümliche Wesen der Religion gegen die Magie sehr gut abzugrenzen[2]), so daß seine soziologischen Argumente, die er von Durkheim übernimmt, überflüssig erscheinen.

In Wirklichkeit besteht aber gar kein scharfer Unterschied zwischen den beiden Erscheinungen des Geisteslebens in ihrer sozialen bzw. antisozialen Haltung. Mag sich der Zauberer auch gern isolieren, mögen zauberische Praktiken öfters geheimgehalten und zum Spezialgut weniger gemacht werden, so weiß doch auch die Religion von ähnlichen Erfahrungen zu erzählen. Gewiß, soweit sich derartige Züge in der Magie geltend machen, so beruhen sie auf dem der Magie von Hause aus eignenden egoistischen Verlangen, speziell also in solchem Falle auf dem Begehren, durch die magische Weisheit zu herrschen: Die Magie wird schnell zu einem System der Ausbeutung, und der Magier ist das ausbeutende Genie. Die moderne Wahrsagerin treibt es ja ebenso. Allein man wird doch kaum behaupten dürfen, daß sich hierin das innerste Wesen der Magie ausdrücke. Dem widerspricht schon der Umstand, daß die Genossen der Magie sich auch der Mitteilsamkeit und Hilfeleistung zu einander befleißigen. Bezeichnend ist z. B. die Erzählung der Pawnee-Indianer von dem jungen Zauberer,

[1]) Hartland, l. c., p. 75 sqq. [2]) Hartland, l. c., p. 85 sq.

der plötzlich als Kind die Kraft hatte, Kranke durch Berührung zu heilen. Der zu ihm kommende wißbegierige Medizinmann teilt freimütig seine eigenen Visionen, Mittel und Erfahrungen mit, während der junge Mann nur sagen kann, daß er noch gar keine besonderen Offenbarungen erhalten habe.[1]) Ist jemandes Medizinsack naß geworden, so beteiligen sich die anderen Besitzer solcher Instrumente bereitwillig an der Erneuerung des magischen Inventars. Die Kriegstänze, soweit sie magische Bedeutung haben, und andere öffentliche magische Operationen sind gewiß sozial in ihrer ganzen Haltung, die Duk-Duk und zahlreiche andere magisch arbeitende Verbände üben ihre schrecklichen „Zauber" als soziale Körperschaften und gegen andere Teile der Gesellschaft — auf jeden Fall eine sehr bestimmt soziale Einstellung —, und die Heilpraxis der Medizinmänner, die ja zum großen Teile die magische Kunst bona fide anwendet, sowie Regenzauber für das Dorf und andere magische Prozeduren müssen ebenfalls das Prädikat „sozial" für sich beanspruchen. Auf der anderen Seite kann die Religion direkt antisozial sein; wenn und soweit sie esoterisch wird, pflegt sie es in weitem Maße zu sein.

Ferner ist zu beachten, daß gerade in der Religion, unbeschadet ihres wirklichen sozialen Charakters und ihres Zuges nach gemeinschaftlichem Zusammenschluß, doch immer das individuelle Moment stark ist. Auch in den Religionen der Naturvölker ist das der Fall. Der Indianer, der mit seinem Genossen dieselbe göttliche Kraft verehrt, eventuell auch denselben Dämonenglauben teilt, begehrt und gewinnt doch für seine eigene Person eine eigene Manifestation der unsichtbaren göttlichen Macht. Seine eigene besondere Vision vermittelt ihm die Kenntnis derjenigen Form der übersinnlichen Kraft, in der sie für sein Leben die Bedeutung der gegenwärtigen Hilfe gewinnt. Der Australier, der mit seinem Klan dasselbe Totem hat, besitzt in seiner individuellen *tjurunga* die Garantie der Gegenwart der im Totem repräsentierten Kraft speziell für seine individuelle Lebenslage. Dieser indi-

---

[1]) George A. Dorsey *The Pawnee Mythology*, I (1906), 24 sq.

vidualistische Zug ist auch bei anderen Völkern nachweisbar. Gerade die Religion schätzt das individuelle Moment viel stärker als die Magie, die mit gleichen Schablonen für alle Fälle operiert.

Das führt aber auf den Punkt, wo der wirkliche Wesensunterschied zwischen Religion und Magie zu suchen ist. Denn es handelt sich hier eben um die individuelle Psyche des religiösen Menschen. Diese religiöse Psyche mit ihren Motiven kommt in jener oberflächlichen Unterscheidung, die auf dem Boden sozialer Anschauung rein mit Argumenten soziologischer Art unternommen wird, nicht zu ihrem Rechte.[1])

Religiosität ist deshalb schwer zu definieren, weil sie, wie die Beobachtung uns wieder und wieder aufdrängte, sich in Polaritätserscheinungen äußert, von denen bald die eine, bald die andere vorschlägt oder auch allein vorhanden ist. Dieses Gegensätzliche zur vollen Einheit zusammenzufassen, will nicht immer gelingen, weshalb es angezeigt erscheint, die beiden Pole nebeneinander zu berücksichtigen. Am Schluß des fünften Kapitels mußte darauf verwiesen werden, wie in der Religion des Primitiven die Doppelstellung zum Göttlichen mächtig ist, indem es einmal als wesensgleich und dann wieder als das Ganz-Andere empfunden wird. Zumeist ist zwischen diesen beiden Einstellungen keine Wahl getroffen, sie sind miteinander da, ergänzen und begrenzen sich. Das symbiotische Lebensgefühl ist genuin, es gibt sich als etwas Primäres, die seelische Haltung Bestimmendes. Der Mensch weiß sich mit den geheimnisvollen Kräften des Universums, wo und wie immer sie ihm zur Wirklichkeit werden, ganz nah verbunden, er hat sie sogar in sich selbst, sie sind seines Wesens, und er ist ihres Wesens. Dann aber geben besondere Erfahrungen den Ausschlag, das Übermächtige und Ganz-Andere wird unabweisbar, das „Göttliche" als überragende Potenz bekundet sich, und so wird für eine Stimmung Raum geschaffen, die

[1]) Über die Bedeutung des Individuums auch in der primitiven Religion vgl. Georg Wunderle, Die differentielle Psychologie und ihre Bedeutung für die Religionsethnologie. In: Religionspsychologie, Veröffentlichungen des Wiener Religionspsychologischen Forschungsinstitutes, I (1926), S. 58f.

der Anbetung, Ehrfurcht, Verehrung zugehört. Die Trennung dieser beiden Faktoren ist ein Ergebnis unserer Analyse; sie ist äußerst selten auf den primitiven Stufen der Religion selbst vollzogen.

Verfolgen wir die Richtlinien weiter, welche durch diese Trennung bloßgelegt sind, so zeigt sich im Gefolge der zweiten Linie mehr oder weniger deutlich alsbald der ethische Einschlag. Was der Mensch an Sittlichem empfindet, das wird ihm bewußt und gegenständlich in dem Maße, wie der Gedanke des Ganz-Anderen in der Anschauung vom Göttlichen seine Stelle erhält. Drum tritt die sittliche Einsicht, die Empfindung von sittlichen unumstößlichen Geboten dort deutlicher hervor, wo sich das Göttliche auf dem Wege der Verabsolutierung befindet. Der Hochgott wird zum Garanten sittlicher Forderungen, zum Gesetzgeber, zum Herrn des rechten Lebens. Das ist ganz folgerecht und psychologisch wohl begreiflich. Es ist, so sahen wir, das Persönlich-Individuelle, welches als Bewußtseinsfaktor in der Psyche des religiösen Menschen zur Verabsolutierung und zugleich damit, auf dem Wege zu dieser, zur Personifizierung des Göttlichen führt; und eben das Persönlich-Individuelle ist es, welches als sittliches Subjekt die Verhältnisse des Zusammenlebens auf menschlicher Seite erfaßt. In dieser Gestaltungstendenz der Religion, die eben zu ihrem Charakter zu rechnen ist, liegt, wenn sie auch nicht immer und zumal in den Anfängen nicht deutlich hervortritt, ein nicht zu übersehendes Unterscheidungsmerkmal der Religion von der Magie.

Auf dem Gebiete der psychischen Haltung besteht der Grundunterschied zwischen Religion und Magie.

Dieser mehr oder weniger durchschlagende sittliche Faktor ist es, der so stark das persönliche Moment betont, und zwar sowohl in der Wertung der eigenen Person wie auch in der Vorstellung von der unsichtbaren Kraft, die, wie wir sahen, häufig genug nahe daran ist, personifiziert zu werden, oder auch schon das Prädikat der Persönlichkeit für diese und jene Gelegenheit angenommen hat. Magie aber ist, wie oben dargelegt wurde, an und für sich und in ihren primitiven

Formen noch gar nicht ein Operieren mit einer „Kraft" oder die Erwartung von deren Wirksamkeit. Und wo sie auf weiterer Entwicklungsstufe den Gedanken einer zauberischen Kraft aufweist, da wird doch diese magische Kraft niemals personifiziert, nicht einmal im Fetischismus, der doch seinen zauberkräftigen Fetischen Menschenantlitze oder wenigstens Fratzen zu verleihen pflegt. Der Fetischismus geht daher, weil er in seinem Wesen Magie ist, niemals bis zur eigentlichen Verehrung oder Anbetung eines Fetisches. Der Fetischist kann wohl insofern Mängel seiner selbst spüren, als er irgendwelche Manipulationen verabsäumt hat; selbst das höchst selten, da ja nicht der Mensch, sondern der Fetisch für den üblen Ausgang einer Handlung oder für die Unwirksamkeit verantwortlich gemacht und bestraft wird. Der Fetisch ist geradezu der Blitzableiter für den mit aller möglichen magischen Versäumnis schuldbeladenen Menschen. Der Fetisch wird im Rahmen der magischen Weltanschauung das Mittel, den magischen Menschen zu entlasten. Das Mißlingen, das er sonst sich selbst zuschreiben muß, überwälzt er hier auf den Fetisch. Das ist möglich, weil eben hier das persönlich-individuelle Bewußtsein ganz tief steht und tief gehalten wird. Das moralische Gefühl ist eben, wo und soweit Magie herrscht, abgestumpft, so daß dort der Mensch nicht mit seinen ethisch bedingten Persönlichkeitswerten hervortreten kann.

Die Anschauung, welche sich bei den Naturvölkern von der übersinnlichen Kraft findet, von einer Kraft, die nicht, wie die Zauberkraft, aus materiellen Substanzen hergestellt und an deren Bestandteile gebunden bleibt, ist fraglos in erster Linie eine religiöse. Auch das *mana* wird mit einer gewissen religiösen Scheu betrachtet, mag man es schon gelegentlich mittels einer einfachen magischen Handlungsweise verwenden. Daß sich unter den von dieser Anschauung gebildeten Begriffen zwei finden, die speziell in schlechter, dem Menschen schädlicher Weise wirken, verstärkt nur den Eindruck, daß wir es in der ganzen Anschauungsweise mit einer religiösen Ideenbildung zu tun haben. Von diesen beiden ist das irokesische *otkon* vorwiegend an einige Tiere und an Felsgesteine

und Felshöhlen gebunden, das *arunkulta* vorwiegend an Steingruppen und einzelne bestimmte Steine. Die große Schwierigkeit, die der menschlichen Vorstellung bei der Bildung des bösen Prinzips zu schaffen macht, ist aus dem Unterschied dieser beiden von den übrigen Begriffen kenntlich. Das böse Prinzip bleibt an die finstere und starre Materie gefesselt; denn die Tiere, welche der Irokese als die Inhaber von *otkon* ansieht, sind in erster Linie die Schlangen, auf welche die menschliche Phantasie überall das Böse abgewälzt hat, und die Versteinerungen bzw. diejenigen Tiere, die mit Versteinerungen besondere Ähnlichkeit haben. Dieses böse Prinzip ist natürlich nur das Gegenstück des guten, aber nicht ein solches, mit dem der religiöse Mensch in Verkehr zu treten sucht. Seine vorstellungsmäßige Gestaltung dokumentiert lediglich das Unvermögen des Menschen, die Veranlassung der Übel des Lebens der Lebenskraft, die doch als Prinzip des Guten empfunden wurde, zuzuschreiben. Die Wirkung des *arunkulta* hängt demgemäß auch nicht von besonderen, ausführlichen Manipulationen des Menschen ab, sondern es wirkt, sobald es irgendwem appliziert wird, und es wirkt von sich aus. Das Böse ist unberechenbar, der Mensch empfindet es als völlig dunkel und unergründlich. Die *arunkulta*-Steine bringen jedem Schaden, der ihnen unvorsichtigerweise zu nahe kommt. Und wie entfernt ihre Natur von der eigentlich magischen ist, geht daraus hervor, daß es kein Zaubermittel zu geben scheint, das gegen ihre Wirkung feit. Diesem bösen Urprinzip gegenüber nimmt der Mensch vorwiegend eine fatalistische Haltung ein, weil es ihm wie eine selbständige, in sich selbst gründende Kraft erscheint.

Aber die menschliche Vorstellung bemerkt das Urböse auch in einer bestimmten Klasse geistiger Wesen, den bösen Dämonen. Hier ist es zugänglicher, gewissermaßen behandelbar; weniger absolut, läßt es den Menschen eine Art Kontrolle über seine Auswirkungen und einen gewissen Einfluß auf seine Verwalter und Austeiler, die in diesem Falle die Dämonen sind. Dennoch steht das Böse, das in dem einen wie im andern Falle, in seiner neutrischen Selbstheit wie in

seiner Gebundenheit ans Dämonische, als ein großes Reich des Bösen aufgefaßt wird, dem menschlichen Sein als eine gebietende objektive Größe gegenüber. Alles Unangenehme, Widrige, sowie die Verleitung zu bösen Handlungen hat in diesem gewaltigen Reiche seinen Ursprung. Der Mensch kann deshalb diese Wesen nicht verehren, in denen das Böse urhaft residiert, aber er nimmt ihnen gegenüber eine bestimmte Verhaltungsweise ein, die sich wesentlich auf Furcht gründet und in Abwehrmaßnahmen besteht. Diese letzteren sind entweder eine Art Kult, durch den auf die personhaft geartete Seite der Dämonen eingewirkt werden soll, um ihre Gelüste und Ansprüche zu befriedigen, oder sie bestehen in einfachen Zeremonien der Verscheuchung, indem man ihnen durch Worte und Gebärden zu verstehen gibt, daß sie weg zu gehen haben, oder in der Bereitung von Hemmnissen, indem man den Weg verrammelt, auf dem sie kommen könnten. Das heißt, der Mensch übt (symbolische) Fernhaltungsmagie.

Der Dualismus ist also der Anschauung vom Unsinnlichen schon auf sehr früher Stufe eigen. Die Erfahrung von der Gespaltenheit der Wirklichkeit, in welcher der Mensch sein Leben führt, macht diesen Dualismus unabweislich. Es ist dem Frommen nicht möglich, das Unsinnliche, das er in Natur und Geschick gewahrt und dessen Anschauung er gelegentlich zum Hochgott verdichtet, für dasjenige Geschehen, das er gar nicht anders denn als schlecht beurteilen kann, verantwortlich zu machen. Der fromme Mensch kann das ebenso wenig tun, wie der ethische Mensch die augenscheinlich schlechten Handlungen der Menschen mit dem Wesen (oder Willen) jenes unsinnlichen Erhabenen in Einklang bringen kann. „Wer schlecht ist und handelt," sagt Westermann von den Kpelle[1]), „ist mit einem schlechten Herzen geboren, oder sein schlechtes Herz redet lauter als sein gutes, oder in ihm wohnt ein böser Geist, durch den er also nicht verantwortlich ist." „In Gott ist keine Unaufrichtigkeit"[2]),

[1]) Diedrich Westermann, Die Kpelle, Ein Negerstamm in Liberia (1921), S. 177.

[2]) Diedrich Westermann, Die Kpelle. S. 299.

und vor der Unaufrichtigkeit der Menschen flieht der Kpelle zu dem guten großen Gott Gala, der das andere Prinzip des Seins ist. Der Dualismus ist der religiösen Weltanschauung in irgendwelcher Form erforderlich. Dagegen helfen auch keinerlei monistische Verschleierungsversuche. Kein monistisches Dogma ist stark genug, um den Zwiespalt aus dem Sein zu streichen. Deshalb ist dieser Dualismus, wieviel Energie des Denkens und Wollens man ihm auch entgegenstellen möge, durch alle Zeiten beharrlich geblieben. Die Gnade wirkt von sich aus, ohne des Menschen Zutun, wie das *mana* und das Böse *[arunkulta]* ist ebenso unabhängig von menschlicher Willkür. Solange der Mensch das Böse noch nicht in eine dämonische Welt hineinverlegt hat, erkennt er in ihm eine erhabene Gewalt, und er wirkt nicht durch magische Prozeduren darauf hin, *arunkulta* zu meiden, wie er auch im allgemeinen nicht und ursprünglich gewiß gar nicht darauf hinwirkt, *mana* zu erlangen. Hier herrscht das religiöse Verhalten schauervoller Ergebung vor. Die magische Potenz glaubt der Mensch in seiner eigenen Gewalt zu haben, und vor ihr, die, wie viel oder wenig auch immer, von ihm abhängig sein soll, beugt er sich nicht. Die magische Potenz ist sinnlich-dinglich und, genau besehen, untermenschlich. Hingegen der unsinnlichen Potenz gegenüber empfindet der Mensch seine eigene Abhängigkeit, er hat für sie ein Gefühl der Verehrung, das zu Gebet, Anbetung und willentlichem Kontakt treibt, mag sie selbst auch in keiner Weise mit willentlichen Motiven nach Art eines persönlichen Wesens ausgestattet gedacht sein.

Diesem Sachverhalt gegenüber darf man sich dadurch, daß die unsinnliche Kraft innerhalb der primitiven Mentalität mehr unpersönlich als persönlich betrachtet wird und die persönliche Fassung erst allmählich Raum gewinnt, nicht zu dem Schlusse verleiten lassen, sie sei im gleichen Übermaße auch magisch. In welchem Falle wir bei ihr von magischer Anschauung sprechen dürfen, wurde im vorigen Kapitel im einzelnen angedeutet. Auch von dieser Seite muß man sich vor einer Überschätzung des magischen Elementes in dieser

Anschauung hüten. Wie oben ausgeführt, ist auch in fortgebildeten religiösen Kulten und im animistischen Dämonenglauben keineswegs immer die Persönlichkeit des Geistes oder Gottes sichergestellt; selbst der Schöpfergott kann in einer nach unseren Begriffen durchaus unpersönlichen Weise vorgestellt werden. Bei der Beurteilung primitiver Religionsformen muß dieser Umstand in den Ansatz ein gestellt werden. Es muß Klarheit darüber erzielt sein, daß der unpersönliche Charakter einer Idee noch keineswegs ihre direkt religiöse Bedeutung und Stellung beeinträchtigt. Demzufolge können auch Ausdrücke, welche die Wirkungsweise des betreffenden Objektes als eine unbewußte oder gar leblose hinstellen, nicht Anlaß geben, die ganze Anschauungsweise schon auf das Niveau der reinen Magie hinabzudrücken. Es kommt vielmehr vor allem darauf an, mit welchen Gefühlen sich der Mensch dieser Wesenheit naht und sie in Anspruch nimmt.

In mancher Hinsicht läßt sich die einfache manaistische Frömmigkeit mit dem vergleichen, was wir eine Schicksalsreligion nennen mögen. Der Glaube an das Schicksal ist im großen und ganzen von religiöser Art. Er erhält oft einen magischen Zug. Einschau ins dunkle Fatum durch Omina und Wahrsagerei und der Trieb zur Beeinflussung des Fatums bringen diesen magischen Zug hinein; entspringen sie doch dem magischen Verständnis der Welt. Wo aber der Mensch im Schicksal das Unergründliche, das Ganz-Andere, das dunkle Günstige oder Ungünstige bestätigt findet, das *mana* oder das *arunkulta*, da bewegt sich sein Geist auf der Spur religiösen Empfindens. Es ist das unerwartete Leid und das unerhoffte Glück, das zum Begriff des Schicksals, des Unerwarteten an sich, oder der Macht, welche das Unerwartete an sich heraufführt, hinleitet.

Ich brauche hier nicht eingehend zu wiederholen, was ich anderen Orts darüber in einer Skizze des Schicksalsglaubens geschrieben habe.[1] Eine Erwägung sei jedoch hinzugefügt.

[1]) Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, S. 47—53.

Dort, wo uns die Religion in ihren bescheidenen Anfängen entgegentritt, in der Erfassung des Gedankens vom *mana* oder in der Erfassung des Gedankens vom *otkon* oder vom *arunkulta*, läßt sie sich auch geradezu als Schicksalsanschauung beschreiben. Der Anschauungsboden, auf dem sie erspießt, ist die Welt voller Rätsel, in die der Mensch innig verflochten ist, und Diedrich Westermann hat es geradeso angetroffen, der Gott der Kpelle sei „eigentlich nichts anderes als ein unpersönliches Geschick, das über allem waltet, unbegrenzt, in unendlicher Ferne und darum menschlicher Beeinflussung kaum zugänglich. Aber er ist das gute Geschick und stellt sich damit im Gegensatz zu der ‚Welt', dem bösen Geschick".[1]) Auch hier enthält der Gottesbegriff deshalb Züge des dumpfen Fatums, das jedem Geschöpf, Mensch wie Tieren, von vornherein zuerteilt, was ihm zukommt, so daß selbst der Jäger nicht „ein Tier" schießt, sondern, „sein Tier", das ihm zugewiesen ward.

In den höheren Kulturen begegnet der Schicksalsglaube immer wieder. Ja, es gibt Zeiten, in denen er die Weltanschauung beherrscht. In der ausgehenden Antike suchte man alles Außerordentliche dem Schicksal zuzuschreiben und richtete die volkstümlichsten und zugleich offiziellsten Kulte für „Heimarmene" und „Fortuna" ein, die aber nicht neu waren, sondern nur einseitig gesteigert. Die Ananke und Dira Necessitas sind alte Begriffe. In unserer eigenen Zeit begegnet man in der Geschichtsphilosophie der Bezeichnung „das Schicksalhafte" besonders häufig. Hier in der höheren Kultur nimmt sich diese Schicksalsidee wie eine Flucht vor dem Gottesgedanken aus, und in der Wende von der Antike ist es auch ganz deutlich, daß die Skepsis gegen die nicht mehr entsprechenden Vorstellungen vom Göttlichen die Wurzel der neuerlichen Betonung des alten Schicksalsgedankens ist. Der geistige Gottesbegriff, der in derselben Periode ausgebildet wurde, der Begriff des Geistes (Pneuma) als Bezeichnung für Gott schlichthin war nicht so allgemein

[1]) D. Westermann, a. a. O., S. 298.

verbreitet, auch nicht populär genug, um allgemein an die Stelle der alten Götter zu treten. So vollzog jene Zeit gewissermaßen aufs neue den Durchgang durch den farbloseren primitiven Schicksalsglauben, um den skeptisch zersetzten alten Götterglauben zu überwinden und für eine neue Religionsanschauung sich zu bereiten.

Es muß nun in diesem Zusammenhange hervorgehoben werden, wie von zwei Seiten her dieser hellenistische Schicksalsglaube bestrebt ist, das primitive Gewand hurtig wieder abzustreifen: die Erwägung des menschlich-geistigen Seins und die Erwägung des Weltbestandes machen sich in vielen religiösen Gemütern jenes Zeitalters im Sinne eines geläuterten Gottverständnisses geltend. Der in sein Inneres greifende Mensch wird inne, daß es ein höchstes Geistiges geben muß; er ruft dies *Pneuma* direkt an, z. B. so: „Ich rufe dich an, heiliger Geist (*ἱερὸν πνεῦμα*), komm zu mir, feuerglänzendes Pneuma, ich beschwöre dich, du Geist, der du dahin ziehest in der Luft, kehre ein, begeiste, kräftige diesen Leib!“[1]) Dann die Erwägung der Welt: sie führt zum Gedanken der „Fürsehung“ (*πρόνοια*), die verselbständigt wird und z. B. bei Plotin ein eigenes Thema bildet in der dritten seiner Enneaden. Vielfach wird in der einer sublimen Geisteskultur eigenen Scheu das Wort Gott vermieden; und so kämpft Plotin gegen die vielen, welche die Welt auf eine Automatik und die Tyche zurückführen, erklärt es aber für nicht der Mühe wert, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sondern behauptet einfach gegen sie, als etwas Gewisses, daß die Welt eine Fürsehung erkennen läßt, die sich auf alles erstreckt.

Das religiöse Bewußtsein, das sich über seine Unfähigkeit, das Wesen des Göttlichen zu bestimmen, klar wird, entäußert sich ins Unbewußte, um sich wiederum einer Anschauung zu befleißigen, die das Göttliche als die allwaltende Energie auffaßt. Diese Anschauung war allzeit, soweit wir sehen, der Unterton der Religiosität der Antike. Bei den Orphikern war es die Ananke, das feste, starre Gesetz des Kosmos, das wegen

[1]) R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 160ff.

seiner Absolutheit die letzte Zuflucht des äußerlich und innerlich umhergetriebenen Menschen ist; und in den homerischen Kreisen war es die Moira, deren Verhältnis zum großen Gotte Zeus nicht auszumachen war und bald als Überlegenheit, bald als Unterordnung bezeichnet wurde. Schließlich flossen Ananke und Moira in eins zusammen, so daß nun die erstere (in Platos Republik) selbst eine Spindel erhält. Solange nicht der eine absolute Gott gefunden ist, sind alle Göttersymbole nur Notbehelfe neben der einzigen wahren Repräsentantin des Absoluten, der Moira. Diese selbst ist deshalb die Urheberin sowohl des normalen wie des unnormalen, verblüffenden Geschehens; die göttliche Kraft, die sich im festen, regelrechten Verlaufe offenbart, die abmißt und zuerteilt, und die göttliche Kraft, die sich in unerwarteten Begebnissen bekundet.

Anderswo ist dieser Gedanke der großen Weltenergie, die doch etwas anderes ist als alles, was die Welt ausmacht, so kraftvoll gewesen, daß sie die Gestaltung von einzelnen Gottheiten gar nicht neben sich aufkommen ließ. So war es selbst bei einigen Indianerstämmen. So war es auch in China. Bis in die ältesten Quellen der Literatur dieses Landes läßt sich der Begriff des *tao* verfolgen, ein Begriff, der eine genaue Übersetzung in unsere Sprache nicht gestattet. „Das Wesen des *tao* ist etwas Geheimnisvolles, Unbegreifliches", heißt es in Lao-tses Tao-te king, „es hat in sich alle Formprinzipien des Seins und hat die Realprinzipien des Seins in sich. In ihm ist die Substanz aller Dinge beschlossen. Es ist der Sitz der Wahrheit von Urzeit bis auf diesen Tag. Sein Name geht nicht verloren, weil es alles das ins Dasein treten läßt, was die große, weite Welt ausmacht. Woher weiß ich denn, daß es sich mit der Welt also verhält? Durch dieses" (das *tao*). „Es war vor Entstehung von Himmel und Erde da, still und körperlos." „Wenn die Fürsten imstande wären, seine Hüter zu sein, so würden sich ihnen alle Wesen von selbst unterwerfen." „Das *tao* macht sich ewig kein Geschäft und schafft doch unaufhörlich."[1]) Man kann also von diesem Unbegreif-

1) Kap. 4, 21, 25, 32, 37 nach Grills Übersetzung des Tao-te king.

lichen und Unbeschreiblichen nicht behaupten, daß es je etwas tue, aber es geschieht nichts, das nicht von ihm getan würde. So versucht der Philosoph dem Denkenden nahezubringen, was schon im alten Schu-King als der Urgrund aller Dinge genannt wird. Das Irrationale in ihm betont Lao-tse besonders stark. Das *tao* ist eitel Gnade. Man erwirbt es nicht, sondern man hat es in seiner Haltung; man hat es durch Hingebung, Lauschen, Einfalt. „Wer sein Wesen dem *tao* angleicht, den bekommt das *tao* in seine Gewalt", und er hat damit das Prinzip wahrer Sittlichkeit in sich; nicht jene äußerliche Rechtlichkeit, die noch unter der Stufe der rational bestimmten Humanität steht. „Wer aus dem *tao* handelt, der hat keine Tugend — darum allein hat er die wahre Tugend."[1]) So wird das Höchste des Ethos herauskristallisiert.

Gerade die hier angeführten Beispiele machen es uns klar, daß die einfachen Begriffe vom Übersinnlichen, auch wenn dasselbe rein neutrisch vorgestellt ist, doch religiöse Begriffe und religiöse Anschauungsobjekte sein können. Ihre neutrische Prägung ist nicht einmal der Struktur der primitiven Psyche eigentümlich. Die nähere Vorstellung von diesem Etwas schwankt nun weiterhin zwischen der von einer durch Berührung irgendwelcher Art mitteilbaren Eigenschaft, der von einer latenten, übertragbaren Energie und eines sich selbst ausbreitenden Fluidums, einer selbstwirkenden Energie, und der von einer mit Willen ausgestatteten Wesenheit. Wir finden die Idee dieses Etwas bei ganz verschiedenen Rassen des Erdballs. Sie bezeichnet ein besonderes und einzigartiges religiöses Niveau neben einem andersartigen religiösen Niveau, das im Gegensatz zu ihm animistisch und in der Regel auch weit mehr magisch imprägniert erscheint. Nach dem Stande der Forschung möchte die Vermutung berechtigt sein, daß diese Anschauung der übersinnlichen Kraft in Wirklichkeit noch verbreiteter ist oder war, als bis heute sich hat ermitteln lassen. Die merkwürdig kurze Entdeckungsgeschichte, die dieses unsichtbare, übersinnliche Etwas gehabt hat, ermuntert zu der Hoffnung, eine geschärftere Aufmerksamkeit

[1]) Vgl. Tao-te king, Kap. 23 und 38.

auf diese bis in die jüngste Zeit unseren Blicken vollständig entgangene Anschauungsform werde deren Spuren auch noch in anderen ethnographischen Regionen antreffen.[1]) Freilich gemahnt auch schon das Beispiel Hartlands, der wegen einer aus dem Zusammenhange gerissenen Definition in einer umfassenden religionsgeschichtlichen Darstellung den chinesischen Begriff *tsing* als eine vollwertige Analogie der hier besprochenen Idee des Übersinnlichen hinstellt, diese Forschung mit der nötigen kritischen Vorsicht zu unternehmen.[2]) Aber man wird für die Vervollständigung des Bildes der Religion

---

[1]) Vgl. meine Abhandl. „El und Neter" in Zeitschr. f. alttestament. Wissensch. 1916, S. 129—186.

[2]) Hartland zieht p. 78 die chinesische Anschauung vom *tsing* als einer operativen Energie heran, in der Meinung, hier eine Parallele zu der Anschauung der Naturvölker vom Übersinnlichen zu beobachten. Allein aus dem von Hartland selbst zitierten großen Werke von J. I. M. de Groot *The Religious System of China*, Vol. IV (1901), geht deutlich hervor, daß wir es hier mit einer ganz anderen Anschauungsweise zu tun haben, nämlich mit einer gekünstelten Spekulation. Das *tsing* ist ein lediglich in der vollentwickelten Psychologie der klassischen Philosophenschulen ausgebildeter Begriff. Wenn in der Sung-Philosophie die Definition formuliert wird, das *tsing* bezeichne „eine gewisse Kraft oder ein Fluidum, das im Menschen wohnt und die wirkende Energie seiner Seele bildet . . . demgemäß der Lebensgeist (*vital spirit*), so daß jedem Individuum der Tod unmittelbar bevorsteht, dem es schwindet": so geht schon hieraus hervor, nicht nur, daß das *tsing* eine menschliche Seelenkraft ist, sondern auch, daß es etwas rein Naturhaftes ist, die Lebenskraft bzw. das, woran diese gebunden ist. Aber weiterhin wird deutlich, daß das *tsing* innerhalb einer lediglich alchimistischen Spekulation aufgetreten ist und hier seine Rolle behauptet hat, wie ja die ostasiatischen Völker überhaupt in der Geschichte der Alchimie eine bedeutende Rolle einnehmen. Folgender Passus, den de Groot aus dem Philosophen Tsze-hwa der Tsin-Dynastie anführt, ist geeignet, kurz über den systematischen Ort des *tsing* zu orientieren: „Das *tsing* oder die wirkende Energie der Seele ist den Elementen Metall und Feuer entlehnt; der Atem ist mit Einflüssen von Wasser und Feuer harmonisch gemischt, und durch die Vereinigung von dem *tsing* und dem Atem werden zehn Dinge produziert, nämlich: *the tsing, the shen, the hwun, the p'ho, the heart, the will, the aspirations, the thoughts or thinking faculties, knowledge and longings*. Das, woraus das Leben hervorgeht, ist das *tsing*, und das, was sich manifestiert, wenn zwei *tsings* in gegenseitigen Kontakt kommen, ist das *shen* (= die immaterielle Seele). Das, was das *shen* untrennbar hierhin und dorthin begleitet, ist das *hwun*, und das, was das *tsing* in allen seinen Bewegungen hinein und hinaus begleitet, ist das *p'oh* (= die aus den irdischen Teilen des Universums ausströmende materielle Seelensubstanz, sofern sie im Menschen wirkt)." Vgl. de Groot IV, 10, 46ff.

der Naturvölker zuwarten dürfen, ob nicht ein tieferes, verständnisvolles Eindringen in das Seelenleben anderer Naturvölker Analogien beibringen werde. Was einstweilen bekannt ist, reicht dazu hin, die Idee einer übersinnlichen und den gewöhnlichen Naturereignissen übergeordneten Macht als eine weitverbreitete und alte erkennen zu lassen.

Betrachten wir einen anderen eng verwandten Begriff aus dieser Klasse, den Indiern und Iraniern gemeinsamen Begriff von einer unpersönlichen und nie personifizierten Kraft, nämlich den Begriff einer durch alle Erscheinungen des Universums geltenden gemeinsamen Ordnung, des Rita (*ṛta*), das den kosmischen Prozeß wie das Tun der Menschen und die Pläne der Götter beherrscht. So wie uns dieser Begriff in der schriftlichen Überlieferung entgegentritt, trägt auch er, ähnlich wie derjenige des *tao*, bereits eine ungleich stärkere intellektuelle Färbung als die Formen des *mana*-Typus. Namentlich liegt die Erkenntnis eines gesetzmäßig geordneten Naturgeschehens zugrunde. Allein auch das *wakonda*, dem noch keine endogene literarische Verwertung zuteil geworden, erhebt sich nach Fletcher zu der Bedeutung des gemeinsamen und regelmäßig wiederkehrenden wie auch regelmäßig wirkenden Lebensprinzips und wird auch zum kosmischen Prinzip. Selbst das *manitu* wird ähnlich gedacht. Das *ṛta* führt in die ältesten Zeiten des indischen Volkes hinauf, und da es noch intensiver als das Brahman gegen jeden Versuch der Personifizierung sich hartnäckig erwiesen hat, so geht man vielleicht nicht fehl, wenn man seinen Ursprung aus einer ähnlichen Geisteslage herleitet wie die *wakonda*-Idee.[1]) Das *ṛta* ist wie das *tao* und wie die *Moira* das Absolute innerhalb der Götterwelt, wiederum auch das über den Göttern stehende Absolute. Die Götter, deren Gesetz das *ṛta* ist, können so ganz vor seiner Existenz verblassen, daß die Frage erlaubt scheint, ob sein Begriff nicht unabhängig von dem der Götter

[1]) Vgl. Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 195ff. Wolfgang Schultz, Die Sittenlehre des Zaraþustra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit. Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft der Universität Wien, 1913, S. 17ff.

— vielleicht sogar vor ihm — gebildet worden sei. Es ist *rtas* Ordnung und Varunas Gebot, daß der Mond leuchtet, daß die Gestirne ihre Bahn ziehen; das eine wie das andere läßt sich sagen; und „Wahrheit und *rta*" ist eine ständige Verbindung geworden. Dies letztere erinnert sofort an die eigentümliche Stellung, welche der Göttin der Wahrheit, *Maât*, in Ägypten gegeben wurde. Der Begriff *maât* bedeutet die objektive Norm, diejenige Norm, welche bei der Erschaffung in die Welt hineingelegt worden ist. Deshalb ist *maât* aus dem Kosmos in den Schöpfergott zurückgetragen, und nicht nur ist der Schöpfergott Amon-Rè im Besitz von *maât*, sondern *Maât* wird im Papyrus Harris, Taf. V, dem Schöpfergott selbst gleichgesetzt. Ewige Norm, Weisheit, Fürsehung, das Gleichbleibende der Wahrheit, kurz das Absolute wird auch hier in einem solchen Begriffe, der je nach Stimmung zwanglos personifiziert wird, zum Ausdrucke gebracht, nicht unähnlich der Art, wie in der alexandrinischen Teilen des Alten Testamentes Weisheit und Vorsehung angeschaut sind.

Wenden wir uns nochmals nach Indien, so findet sich dort noch ein anderer aus sehr alter Zeit stammender Begriff für die große Macht, das Göttliche an sich. Schon Oldenberg bemerkte, daß das *brahman* in alter Zeit als eine Substanz der Heiligkeit aufgefaßt wurde, deren Besitz die Kraft verleiht, etwas auszurichten. Besonders erinnert werden wir an die *mana*- und *wakonda*-Anschauung durch das Antilopenfell im altindischen Opferzeremoniell. Das Fell der schwarzen Antilope gilt in den Brahmanatexten als Verkörperung heiligen Wesens, als Inkorporation des Brahman. „Das Sitzen auf diesem Fell und das Sichbekleiden mit demselben wird also für die Auffassung der vedischen Zeit eine Imprägnierung des Opferers mit der Substanz der Heiligkeit bedeuten, wie das Sitzen auf dem Fell des zeugungskräftigen Ziegenbockes Imprägnierung mit der Zeugungskraft."[1]) In einem anderen Zusammenhange hat Oldenberg für das Wesen des Brahman, wenn es „nach den vergleichsweise klaren und einfachen Äuße-

[1]) H. Oldenberg, Die Religion des Veda (1894), S. 399, Anm. 1.

rungen" des Rigveda erfaßt werde, folgende Definition als eine „vorläufige" gegeben: „Das Brahman ist das Fluidum oder die Potenz geistlich-zauberhafter Macht, samt ihrer Verkörperung einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen u. dgl. Riten, andererseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besitzen." Die in verschiedenen bedeutungsvollen Objekten, wie in der Sonne, in der Hitze, so auch in dem Priester wirksame Energie wird als eine dem allgemeinen Brahman verwandte und mit diesem allgemeinen Fluidum in Beziehung stehende angesehen.[1]) Söderbloms Bemerkung, daß es sich hier um eine Analogie der *mana*-Vorstellung handle und daß „ohne Zweifel das Brahman dem *mana*-Typus der primitiven Erscheinungen" angehört, halte ich für zutreffend. Speziell über die *mana*-Form dieses Typus ragt das Brahman durch seine Selbständigkeit hinaus. Denn seine Mitteilsamkeit und Wirksamkeit ist nicht von der Willkür irgendwelcher Geister abhängig; es ist jene frei schaltende, große Allgemeinkraft oder Energiequelle, aus der die Geschöpfe unmittelbar empfangen, um mit vitaler Fähigkeit begabt zu sein. Sehen wir auf den in der späteren Literatur von ihm umfaßten Sinn, so möchten wir geneigt sein anzunehmen, daß die Anschauung vom Brahman auch in der älteren Zeit schon den Begriff des gemeinsamen Lebens involviert hat. — Zu beachten ist ferner, daß gerade die vedische Religion die von den Naturvölkern angewendeten Mittel für die Einleitung des Verkehrs mit der göttlichen Kraft in vollem Umfange kennt und zur Anwendung empfiehlt: das Fasten, die Erregung ekstatischer Zustände, die Absonderung an einem einsamen Ort, das Schwitzbad und anderweitige Anwendung heißer Dämpfe.

Was an der Lebensform dieser religiösen Anschauung vom *mana-wakonda*-Typus das Charakteristische ist, das läßt sich

[1]) Oldenberg in einer Rezension im „Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde", VIII (1897), 40. Auf diese letztere Äußerung wurde ich durch einen Hinweis N. Söderbloms im „Archiv für Religionswissenschaft", XVII (1914), 11, aufmerksam. Jetzt ist außerdem auf Söderbloms Ausführungen über das brahman in seinem Buche „Das Werden des Gottesglaubens" zu verweisen.

in die zwei Punkte zusammenfassen: erstens besteht sie in einer gewissen überlegenen Beständigkeit gegenüber anderen, vorwiegend dämonistischen Religionsformen, zweitens ist sie im Vergleich mit diesen anderen Formen von der Magie verhältnismäßig verschont geblieben. Sie ist zwar zum Teil von den magischen Kulten zurückgedrängt, oder sie kann bisweilen gegen diese in der Aktualität des Lebens nicht aufkommen, während sie an anderen Stellen wieder die Souveränität sich erworben hat. Sie ist zuweilen so sehr zurückgeschoben worden, daß wir sie nur mit großer Mühe noch im Hintergrunde der aktuellen Glaubensweise zu erkennen vermögen. Aber sie hat die Magie von sich selbst im wesentlichen ferngehalten. In dieser Religion bietet sich also eine Form religiösen Verhaltens an, die von sehr heterogener Beschaffenheit gegenüber den primitiven Volkskulten ist.

Nun aber werden doch tatsächlich die unsinnlichen Kraftfluida bei den Naturvölkern auch magisch angewendet. Die magische und religiöse Anschauung sind da oft überhaupt nicht auseinander zu wirren. So stellt sich besonders gebieterisch die Frage ein, ob das, was an magischer Anschauung wirklich oder scheinbar mit ihr verbunden ist, spätere Zutat ist oder die ursprüngliche Form. Und damit rückt auch die allgemeinere Frage wieder nahe, ob die religiöse Anschauung aus der magischen erwachsen sei oder ob umgekehrt die magische auf die religiöse aufgesetzt worden sei.

Ein Blick auf das Lebensniveau der Magie zeigt uns zunächst die überwältigende Tatsache, daß überall, wohin wir bei den Naturvölkern blicken, Magie in höchster Geltung ist. Nirgends ist zu merken, daß man ihr mißtraut. Selbst wo wir auf ein anderes bereits herangezogenes Gebiet schauen, erhalten wir ein ähnliches Bild: die vedische Religion, und zwar schon nach dem Rigveda, vollends dann nach dem Atharvaveda, anerkennt, beschreibt und empfiehlt in reichlichem Maße magische Riten. Nach Frazers Meinung ist nun diese Magie, weil sie die fraglos primitivere Auffassung voraussetzt, vor der Religion da und als die ursprünglichere Form, das über das gewöhnliche Geschehen Hinausgehende zu er-

reichen, anzusehen. Aus der Magie hätte sich die religiöse Auffassung entwickelt unter Zuhilfenahme der animistischen Vorstellungen von Geistern und göttlichen Wesen, welche die Phantasie während der magischen Periode aus sich geschaffen hatte — aus sich im vollen Sinne des Wortes, denn man darf ja beileibe nicht annehmen, daß irgendein besonderer Anlaß zur Kreierung jener Gestalten in der Lebenserfahrung der Menschen lag, da sie ja sonst sofort Gegenstand irgendwelchen religiösen Glaubens gewesen wären, was eben Frazer nachdrücklichst ablehnt. Die Magie gerät nun, dieser Auffassung zufolge, allgemach in Mißkredit. Der Mensch erlebt die Unwirksamkeit magischer Riten und wird an dem Erfolg der Magie irre, und in dem Maße, als er das Vertrauen auf die magische Verrichtung verliert, wendet er sich den Geistwesen zu, die in unbewußter Voraussicht, weil in dunkler Ahnung der einstigen Brauchbarkeit, die Phantasie erschaffen hätte.

Nun sehen wir jedoch, daß in der ganzen primitiven Religionswelt die Magie keinem ernsthaften Mißtrauen anheimgefallen ist. Nur das Christentum hat die Magie als etwas völlig Verfehltes und eine Irrung des Geistes erkennen gelehrt. Denn genau genommen hat nicht einmal das Alte Testament bis weit in die prophetische Zeit hinein die Magie prinzipiell, soll heißen wegen ihrer absoluten Irrealität, verbannt. Im Alten Testament wird die Magie hart abgelehnt und schlichtweg verboten, aber nicht durch Beibringung eines schlagenden Argumentes gegen die Wirkungskraft der Magie als solcher. Im allgemeinen wird dort die Ansicht vertreten, daß die Magie etwas Verabscheuenswertes ist, weil sie im Dienst fremder Götter und eines abzulehnenden Glaubens steht und mit dem Dämonenkult zusammenhängt, den der Jahwismus offiziell bekämpft. Der Jahwismus stützt aber das Verbot der Magie durchaus nicht auf ihre Nichtigkeit. Was fremde Magier tun, das wird als tatsächlicher Erfolg ihrer Praktiken hingenommen, und die Hexe von Endor beschwört tatsächlich die Totengeister.[1]) In den Urim und

[1]) Siehe besonders Gen 44_{15}, Deut 18_{10} ff., 2 Reg 17_{17}. 21_{6}, 2 Chron 33_{6}, Jes 2_{6}, Mi 5_{11} (Keschaphim), Jer 27_{9}, Nah 3_{4}, Mal 3_{5} u. v. a.

Thummim liegt zweifellos ein magisches Element vor. Noch weniger ist in den außerbiblischen Religionen ein Verzweifeln an der Magie zu konstatieren, das dahin geführt hätte, sie preiszugeben.

Frazers Konstruktion schwebt so völlig in der Luft, daß man vielmehr sagen muß: Tatsache ist ein Überwuchern der Magie. Es kommt öfters vor, daß die Religionsbildung an einzelnen Punkten einen Aufschwung erlebt, der durch eine einzelne religiöse Persönlichkeit heraufgeführt wird. Das prophetische Moment ist hier nicht gänzlich fremd, wenn schon eine außerordentliche Seltenheit. Alsdann wird die Magie für einige Zeit zurückgedrängt, indem die Religion zu neuer, wenn auch immerhin bescheidener Kräftigkeit gelangt. Aber nach einer gewissen Frist wird die Religion aufs neue von der wuchernden Magie überwachsen.

Frazers Meinung, welcher der „Präanimismus" in seinem ersten Stadium getreulich sekundiert hat, setzt voraus, die Menschen, die lange Zeit hindurch der Magie obgelegen und alles Gute durch sie erstrebt hätten, wären sich infolge von häufigem Versagen der magischen Prozeduren dessen bewußt geworden, daß sie mit diesen ihren von den Vorvätern her angestammten Mitteln nicht fähig waren, die äußeren Ereignisse, das Wetter, die Jagd, den Krieg, die Krankheiten dauernd in günstigem Sinne zu beeinflussen. Sie hätten sich demzufolge mit einer gewissen Entschlossenheit von jenen Praktiken abgewendet und es mit Geistern und Göttern versucht. Allein, was bei dem von Frazer angenommenen Wandel herauskommen kann, ist immer noch keine Religion, sondern doch wieder bloß Magie, nur eine solche, die die Dämonen zu Hilfe nimmt. Denn die Gesinnung, welche an die dämonischen Mächte herantritt, ist noch die gleiche wie diejenige, die auf die Magie pochte. Von einem Gesinnungswechsel, der zum Aufgeben des eigenen Willens geführt, ist bei Frazer nichts angedeutet, und solcher hätte auch ganz anderer Veranlassung bedurft. Die bloße Erfahrung des Mißlingens der Zauberei führte ja nach Frazer lediglich zu dem Versuch, dieselben Wünsche mit anderen Mitteln durchzusetzen. Statt

zauberischer Mittel Götter verwenden, das ist nimmermehr Religion! Und alles, was Frazers Theorie zu bedenken uns eindringlich auffordert, ist dies, daß die Anerkennung von Geistern oder Göttern noch bei weitem keine Religion ist. Mit selbsterwählten Göttern kann man zaubern wie mit Knochen und Steinen. Daß Religion die Zauberei abgelöst, dafür weiß auch Frazer kein Beispiel beizubringen. Die Religion befriedigt zudem die Wünsche der Menschen nicht besser als die Magie, so daß diejenigen, welchen es in erster Linie um die Erfüllung ihrer Wünsche zu tun ist, sich allenthalben an die Magie halten. Dieses ganz anders orientierte Empfinden der magischen Anschauung ist ihre Stütze.

Will uns sonach die allgemeine Deduktion schlechterdings keine Begründung für die Herleitung der Religion aus der Magie liefern und suchen wir vergeblich nach einem einzelnen Fall in der Religionsgeschichte, der einen solchen Prozeß illustriert, so wollen wir doch jedenfalls die spezielle Frage nicht unerörtert lassen, ob vielleicht die Anschauung des *manitu-wakonda*-Typus eine Illustration des Verhältnisses von Magie und Religion zu bieten vermöge. *Wakonda* und *manitu* ist überall, entweder wirklich allgegenwärtig und alldurchdringend oder zumindest — wie das *mana*, sofern es nicht von der Verfügungsgewalt der Dämonen abhängig gedacht ist — ubivolipräsent: es geht hin, wohin es will, tritt auf, wo es ihm beliebt. Der Mensch entdeckt seine Anwesenheit da und dort, oder der Mensch weiß, daß es sich an diesem oder jenem Orte mit Vorliebe aufhält. Der Mensch weiß auch ungefähr, was es „will" und wie es sich verhält. Es wählt sich für das Individuum eine bestimmte Erscheinungs-, Offenbarungs- oder Mitteilungsform, aber der Mensch hat über diese Wesenheit, obwohl sie ihm persönlicher Beschützer sein will, gar keine Gewalt. Er mag sich an diese überragende Kraft wenden, sie anrufen, sich ihr durch Gebete oder Zeremonien verständlich machen; aber es gibt keinen magischen Zwang, der auf jene Kraft ausgeübt werden kann. Diesen Sachverhalt finden wir wie bei den Indianern so bei den Dajaks von Borneo, die dem *petara* und dem *ngarong* genau so gegenüberstehen, wie auch

bei den Australiern, die sich durch Ergreifung ihrer *tjurunga* von der Assistenz der schützenden Macht überzeugen. Auch die Bantu empfinden ähnlich ihrem *mulungu* und ihrem *mkissi nssi* gegenüber. Selbst das *mana* und *hasina* sind nicht von dem Menschen abhängig, sondern der Mensch empfängt sie von außen her, sie sind nicht an sich im Menschen vorhandene Fähigkeiten, sondern sie kommen dem Menschen gleichsam gnadenweise zu. Der Mensch darf aber nicht fordern und kann nichts erzwingen, sondern er muß sich bescheiden mit dem, was ihm zufällt.

Vergessen werden darf hier indessen nicht, daß sich der magische Brauch allenthalben zur Geltung bringt. Ein *mana*-Stein wird doch als Talisman getragen und eingerieben. Die *tjurunga* wird mit Fett und Farben behandelt. Das sind Manipulationen, die nicht religiös, sondern nur magisch genannt werden können. Es ist nun sehr begreiflich, wenn jemand, dem das eigentliche Wesen religiöser Anschauung bekannt ist, man angesichts dieser Vorfälle urteilt, daß das magische Verhalten gegenüber solchen Objekten das entschieden Primäre und darum auch das Ältere sei. Bei ruhiger Überlegung wird man jedoch zugeben müssen, daß die Verhältnisse selbst, unter denen der Manaismus beobachtet wird, nicht zu diesem Schlusse zwingen, sondern daß dieser Schluß lediglich aus der Meinung gezogen wird, das Unvollkommenere sei immer das Ältere. Trägt man diesen Grundsatz an jene Verhältnisse heran, so kann er natürlich nichts anderes ergeben, als die Priorität des magischen Verhaltens. Der Grundsatz selbst ist aber nicht durch die Induktion als allgemein richtig bewiesen. Wenn Angehörige der sogenannten gebildeten Kreise innerhalb der christlichen Kulturwelt sich in gereifteren Jahren zu magischen Menschen entwickeln, die sie vordem nicht gewesen sind, so liegt dort eine Induktion für das Gegenteil vor, dafür nämlich, daß das primitivere Verhalten solcher Menschen das spätere ist. Dieselbe Induktion erhalten wir bisweilen bei Primitiven. Nach Junods sorgfältigen Forschungen über die Mentalität der Thonga ist dort *tilo* das Wort der manaistischen Denkrichtung und bedeutet sowohl die überlegene

erhabene unerklärliche Kraft wie auch den Himmel, und zwar den letzteren im Sinne des absoluten Machtgedankens. Der älteren Denkweise entsprach es nun, den Tod auf diese Macht zurückzuführen, während die jüngere Ansicht die ist, daß er durch einen Zauber verursacht wird.[1]) Wie so häufig in dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß einer Religion die Magie ihren Einzug hält, so ist sie auch in der Anschauung der Thonga geschäftig gewesen, den *tilo*-Glauben zu untergraben. Die magische Anschauung findet anscheinend dadurch Eingang, daß sie nähere, greifbarere, sinnenfälligere Zusammenhänge aufzeigt als die religiöse Anschauung; Ursachen und Zusammenhänge, denen man sich nicht mit jener Einstellung der Ergebung fügt, wie es der religiöse Mensch in der Regel tut.

Daher besteht die Berechtigung, innerhalb der manaistischen Gemeinanschauung zwischen religiöser und magischer Haltung wirklich zu scheiden. Neben dem magischen Glauben existiert darin ein religiöser Glaube, und dieser Glaube schließt eine solche Anerkennung der Über- und Unsinnlichkeit ein, daß eine Empfindung des eigentümlichen, emporschwingenden Rhythmus erzeugt wird. Das „Schicksalhafte", das er erfährt, ist jedoch nicht nur erhebend, sondern auch demütigend. So zwar, daß das Bewußtsein der eigenen „Kleinheit", wie es von den Sioux dem „Fels" gegenüber ausgesprochen wurde, vorbricht und zugestanden wird. Dieses Eingeständnis mag zur reinen Unterordnung oder auch gelegentlich zu einer Aufbäumung führen, gleichviel, sein bloßes Vorhandensein ist es, was die religiöse Gemütslage bezeichnet. Selbst wo sie sich in der letzteren Weise der Aufbäumung, die eine vorübergehende zu sein pflegt, bewährt, bedeutet sie doch stets die Anerkennung der überlegenen Macht des Ganz-Anderen. Sie findet sich auch in diesem Falle in der Richtung geschäftig, daß sie den persönlichen Zusammenschluß mit dem Ganz-Anderen — so jedenfalls, wie solcher Zusammenschluß der vorherrschenden Stimmung der Person entspricht — als Ziel setzt. Man darf daher kurz zusammenfassend

[1]) H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, II, p. 392 sq. und 407.

so sagen: Das Anliegen des frommen Gemütes ist auf der Stufe des Glaubens an die allgemeine übersinnliche Kraft wesentlich auf die Teilnahme an ihrer eigenen Existenzweise gerichtet, und deshalb sucht der Mensch die Verbindung mit ihr — was sehr beachtenswert ist — nicht durch Opfer zu erreichen, sondern durch sein persönliches Entgegenkommen.

Und zwar ergibt sich diese spezifisch-religiöse Haltung wie etwas Ungezwungenes und ganz Selbstverständliches eben aus der Art, wie diese unsinnliche Kraft in den Gesichtskreis des Menschen hineingetreten ist: sie wird an irgend einer Wirkung, einer Bekundung, Warnung, Tröstung, Fürsehung wahrgenommen; sie wird innerhalb des Umkreises von sinnlichen Ereignissen dadurch gemerkt, daß in der menschlichen Seele ein Rhythmus feinerer Art ausgelöst wird, welcher so schwingt, daß ein von allem sinnlich Gegebenen deutlich absehbares Anderes als wesend verspürt wird. Die Bejahung jenes Rhythmus und dieses Wesenden, das einfache Eingehen auf diesen Ton, die Bewilligung an die Seele, in jenem eigenartigen Rhythmus mitzuschwingen, ist die spezifische Antwort des religiösen Menschen.

Die Idee der unsinnlichen Kraft ist eine religiöse, sie ruht auf dem religiösen Gefühl. Sie ist nicht intellektuell orientiert wie die magische Anschauung, die zu dem Bewußtsein eines besonderen Wissens und Verstehens gelangt, durch dessen Anwendung die Mittel zur Durchsetzung der egozentrischen Wollungen erreicht werden sollen. Die Magie ist egozentrisch auch insofern, als es, wie oben dargelegt wurde, die intellektuelle Ichkraft ist, die sich auf unbekannte Dinge versteht und sie meistert. Egozentrisch nicht sowohl durch ihre Ziele, die ja durchaus sozial sein können; sondern durch ihre Mittel, die im Individuum ihren Sitz haben. Da ist nicht das Bedürfnis einer demütigen Beugung leitend, sondern das Gegenteil. Kann nun, so ließe sich schließlich noch fragen, der Magier, der seiner Kunst treu obliegt und der bei ihrem Versagen sie stetig zu bessern strebt, das *wakonda* ersinnen, jene übersinnliche Kraft, die nicht ihm zu Dienste steht, sondern der er sich unterwirft, und von der er nichts ertrotzen will, unter die

er sich demütig beugt? Er müßte nicht der Magier sein, er müßte von alledem, was den Magier charakterisiert, tatsächlich nichts besitzen, um sich in der Weise emotional bestimmen zu lassen, daß sein Verhalten ein religiöses ist. Der Magier müßte tatsächlich ganz aufhören, Magier zu sein, ehe es ihm möglich wäre, sein eigenes Wesen so zu ändern, daß er in den selbigen Lebenslagen religiös empfinden kann. Magie und Religion sind Gegensätze, die sich nicht vereinbaren lassen. Deshalb ertötet die Magie, wo sie herrscht, die Religion, und deshalb kämpft lebendige Religion gegen die Magie.

2. Anfänge und Entwicklung der Religion. Ausblick.

Ich wende mich nun zur religiösen Urzelle und zu ihrer Entwicklung.

Kann die Religion nicht aus der Magie entstanden sein, so ist noch möglich, daß beide aus derselben Wurzel entsprossen sind. Bei dieser Annahme könnte dann weiter ein doppeltes Verhältnis erwogen werden, nämlich entweder ob beide gleichzeitig aufgetreten sind und nebeneinander sich entwickelt haben, oder ob die eine von beiden früher erschienen sei. Allein wenn der gemeinsame Wurzelboden wahrscheinlich geworden, dann kommt nicht mehr viel darauf an, ob eine von beiden früher emporgesproßt ist, denn zugleich wurde ja das ungleich Wichtigere erkannt, daß Religion und Magie von ihren ersten Anfängen an als zwei ganz wesensverschiedene Geistesrichtungen aufgetreten sind.

Das dritte Kapitel hat bereits festgestellt, daß die Magie auf ein prämagisches Stadium zurückgeht. In diesem Stadium haben wir also, wenn wir bei der Frage nach den Anfängen von Religion und Magie auf einen gemeinsamen Wurzelboden beider geführt werden, auch die Vorbereitung der Religion anzusetzen. Das prämagische Stadium hat demnach im Falle dieser unserer Voraussetzung zugleich als präreligiöses zu gelten, wobei durchaus nichts darüber zu sagen wäre, wie lange oder wie kurz ein solcher Zeitraum gewesen sein möge.

Die psychische Eigenart dieses der eigentlichen Ausbildung von Religion und Magie vorausgehenden Stadiums ist die sym-

biotische Gefühlslage, in der sich der Mensch entweder mit Teilen des Universums, die ihm nahestehen, oder mit dem Universum als Gesamtheit so zusammengeschlossen empfindet, daß gleiche Wesenheit, gleicher Lebensimpuls im anderen und in ihm selbst vorhanden ist. In diesem symbiotischen Lebensgefühle bildet sich jene Einstellung zur Welt und zu ihren Teilen, die weder Religion noch Magie ist, jenes Empfinden eines unsinnlichen Kräfterhythmus, durch das der Mensch eine Art Überzeugung gewinnt von einer wechselseitigen Beziehung und Einflußnahme. Das ist gleichsam die psychische Urzelle, in der Religion und Magie prädeterminiert oder präformiert sind, die Urmonere von beiden.

Diese allgemeine psychologische Bewußtseinslage ist das symbiotisch-sympathetische Lebensgefühl. Dieses ist es, das dem Menschen ermöglicht, die kosmische Universalität der großen Energie zu erfassen, sich selbst inmitten dieses energetischen Universalismus vorzufinden und von sich aus die Linien der Beziehung nach allen Seiten hin zu ziehen und solche von allen Seiten her zu ihm hingezogenen Beziehungslinien zu gewahren. Inmitten dieses Systems von Wechselbeziehungen, das zunächst fast ein unbegrenztes scheinen könnte, tritt ihm nun die unsinnliche Kraft entgegen. Göttliches bekundet sich ihm, das mit nichts von dem Endlich-Sinnlichen einfach gleichgesetzt werden kann, sondern das durchaus darüber erhaben ist.

Es sind aber zwei grundverschiedene Arten, wie der Mensch, der das Unendlich-Unsinnliche anerkennt, sich zu ihm verhält. Entweder reagiert er auf das von ihm erfahrene Absolute in der Weise, daß er es sich dienstbar zu machen strebt. Der Mensch, der so verfährt, besitzt in irgend welcher Hinsicht ein Gefühl eigener Kleinheit, das sich ihm durch seine Erfahrungen im Leben, im Kampf ums Dasein, eingestellt hat. Sein Minderwertigkeitsgefühl reagiert als der Unwille über die Kleinheit; da ihm eigentümlich ist, nach einem Mittel zu suchen, um sich vor sich selbst und vor anderen als stark und groß zu beweisen, nimmt er die unsinnliche Kraft als das Mittel hierfür. Schon an sich darauf angelegt, sich die

erstrebten Güter mittels des Gefühles der wesenhaften Zusammengehörigkeit mit ihnen nicht nur als erreichbar, sondern als schon erreicht vorzustellen, benützt er nunmehr die unsinnliche Kraft, um alle jene Güter seiner Sehnsucht tatsächlich zu erreichen.

Der Mensch hält auf diese Weise seine Ansprüche trotz der fehlgeschlagenen Versuche fest und steigert unter Umständen auch durch deren Bekräftigung seine Fähigkeiten so, daß er sich einredet, er werde dennoch in den Besitz der erstrebten Güter gelangen und ihn eventuell auch ertrotzen. Das ist die Reaktionsform, die sich als Magie äußert und zur magischen Anschauung führt.

Auf der anderen Seite reagiert die menschliche Psyche gegen die Empfindung der Bedingtheit menschlichen Könnens freilich auch deshalb, weil der Lebenstrieb gegen die Ohnmacht sich aufbäumt, aber nicht mit der trotzigen Gebärde des Eigenwillens, sondern indem der Mensch die von seiner Erfahrung gezogene Linie des Ohnmachtgefühls wirklich einhält, nämlich das Gefühl der Beschränktheit und Begrenztheit alles Endlichen, des Individuums und der Gesellschaft, und indem er einen Gegenwert darüber hinaus statuiert. Indem er auf den Rhythmus lauscht, den er in seinem spezifischen Lebensgefühle wahrnimmt, wird er inne, daß das Unsinnliche nicht nur ihm nahe und verwandt, sondern zugleich und vor allem ein Ganz anderes ist, eine Kraft, die seinem ganzen Sein als eine erhabene gegenübersteht, in der auch sein Sein selbst und sein Schicksal begründet ist. Er gewahrt in der Schicksalsmacht das Überragende, das sich zeitweilig in seinem eigenen Sein und auch in fremden Objekten bekundet. So gestaltet sich die religiöse Reaktion auf die von ihm gemachte Erfahrung des Unsinnlichen.

Die zwei wesensungleichen Schwestern kehren sich also, wenn sie derselben Wurzel entstammen, von Anbeginn den Rücken zu. Die Magie reagiert, indem der Mensch die ihm zuteil gewordene Erfahrung von seiner Ohnmacht zur Lügnerin stempelt und sich in der Sphäre seines eigenen Könnens eine nicht vorhandene Kraft vortäuscht,

ein Können und Gelingen, das er immer wieder durch seine eigenen Maßnahmen zu bewähren meint, kurz, indem er sich einer Illusion hingibt, die nur um so komplizierter und verdichteter wird, je mehr Versager und Enttäuschungen die magische Praxis mit sich bringt. Die Religion reagiert, indem der Mensch die Wahrheit und Echtheit der Empfindung seiner endlichen Ohnmacht bejaht zugleich mit der Anerkennung der außer- oder überempirischen Kraft, die, schließlich nach seiner Art wollend gedacht, sein Leben will, so wie es ist, also daß er sich ihr demütig und vertrauensvoll hingibt.

Diese Betrachtung, welche Religion und Magie aus einer einzigen Wurzel durch Sprossung nach entgegengesetzten Richtungen hin erklären will, ist sonach durchführbar. Es ist in der Tat möglich, den Sachverhalt so aufzufassen, daß Religion und Magie die zwei Äußerungen und Formen psychischen Verhaltens auf einer und derselben Reaktionsbasis sind: in entgegengesetzter Richtung verlaufende Reaktionen des Lebenstriebes auf dem Boden der Erfahrung von der unsinnlichen Kraft. Daher können beide geistige Erscheinungen ebensowohl gleichzeitig miteinander entstanden als auch von Anfang an nebeneinander hergegangen sein. Eine genetische Methode kann nichts dagegen einwenden, wenn sich jemand bei diesem Ergebnis beruhigen will, ohne weiter zu fragen, ob nicht am Ende doch die eine von beiden vor der anderen sich hervorgewagt habe.

Es scheint mir aber wichtig, festzustellen, daß wirklich das religiöse Gefühl eine primäre Reaktion innerhalb der symbiotisch-sympathetischen Lebens- und Welterfassung ist. Nach Hewitt hätten wir die *orenda*-Idee als eine noch unfertige anzusehen. Sie bezeichnet nach ihm die jedem Individuum, jeder Pflanze und schließlich selbst den Dingen eignende besondere Kraft. Des Menschen *orenda* stand demjenigen aller anderen Wesen gegenüber, und um Wohlbefinden zu erlangen oder Übelbefinden abzuwehren, mußte er zunächst sein eigenes *orenda* tunlichst ausüben, aber, wenn dieses nicht zureichte, die Wesen seiner Umgebung durch irgend-

welche Beeinflussung „überreden", ihr *orenda* zu seinen Gunsten zu betätigen. Er suchte daher nach Kunstgriffen und Methoden, fremdes *orenda* für sich ausnützen zu können, und er erfand solche Methoden, indem er an sich selbst beurteilte, durch welche Mittel er sich bereit finden lassen würde, sein *orenda* in fremden Dienst zu stellen. Diejenigen Inhaber von *orenda*, an die er sich wiederholt wenden mußte, lernte er nach und nach als Herrscher und Götter in seiner Umgebung ansehen. Diese Vielheit wurde ihm schließlich zu einem System von „etwas Unbegrenztem".[1])

Diese Erklärung mutet etwas kühl und rational an. Das *orenda* steht freilich so ziemlich auf der niedrigsten Stufe der Begriffe vom Übernatürlichen. Ob man es aber wirklich zum Ausgangspunkt einer Erklärung des Wesens der Religion machen darf, das läßt sich gerade deshalb bezweifeln. Jedenfalls glaube ich nicht, daß die vorgetragene Kombination Hewitts auf einer richtigen Einschätzung des *orenda*-Glaubens beruht. Mir scheint vielmehr, von Hewitt werde dem *orenda* der verschiedenen einzelnen Wesen gar zu viel Selbständigkeit und Bedeutung beigelegt, wie sie ihnen in der Lebensanschauung der Irokesen gar nicht zukomme. Der Mensch erfährt in Wirklichkeit nicht so häufig und vor allen Dingen nicht so regelmäßig und sicher die Beihilfe des *orendas* anderer Organismen, daß er darauf ein System gründen könnte. Es käme hier nach der Kombination Hewitts auf eine bloße Vertauschung oder Ergänzung von des Menschen eigener Kraft durch einige andere hinaus, die in der Regel sich noch als weit begrenzter erweisen werden. Der Ansatz des Exempels ist von Hewitt falsch gemacht. Hatten die Irokesen, wenn sie von dem in verschiedenen Wesen vorhandenen *otkon* sprachen oder diese Wesen selbst *otkon* nannten, dennoch die Anschauung, daß es ein einiges *otkon* gibt, so werden sie gewiß auch die Anschauung von einem einigen *orenda* besessen haben. Auch hier hat doch anscheinend die Anschauung von einer Kraft bestanden, die sich selbst teilte und manifestierte, ohne ihre Einheit aufzugeben.

[1]) Hewitt, l. c., p. 41f.

Freilich hatte der primitive Wilde der Vorzeit ein engeres Universum als der moderne Kulturmensch, obschon man wohl die Erwägung anregen darf, inwiefern diese Enge nur als eine verhältnismäßige bezeichnet werden muß. Vielfach dehnt man seine Beschränktheit weiter aus. Der primitive und gar der prähistorische Mensch, so meint man, war ganz allein von seinen täglichen, drängenden Bedürfnissen der Lebenserhaltung in Anspruch genommen, nur in diesen lagen die *stimuli* seines Verhaltens, seine ganze Art war sonach sinnlich, auf das Greifbare und das mehr Zufällige gerichtet. Infolgedessen, so urteilt man weiter, konnte er gar nicht auf eine Idee von etwas Übersinnlichem kommen, geschweige denn solche zur Grundlage seiner festen Lebensanschauung machen.

Allein bei dieser Annahme wird der primitive Seelenzustand falsch eingeschätzt durch einfache Anwendung einer evolutionistischen Schablone, die sich unter fortwährendem Abstreichen von Merkmalen der Psyche des Kulturmenschen auf ein Minimum verengern soll. Die Untersuchung dieses Buches hat den Beweis erbracht, daß oft genug eine Allgemeinanschauung früher vorhanden ist als die Teilanschauung, und vor allem, daß trotz der allgemein verbreiteten, scheinbar das ganze Leben und alle Interessen betrauenden Zauberei wirkliche Religion lebendig ist. Preuß hat darauf hingewiesen, daß bei den mittelamerikanischen Indianern nicht die Idee einer durch Sonne oder Mond oder Morgenstern repräsentierten Gottheit das Erste war, sondern die Konzeption der Summe der Gestirne oder des ganzen Himmels.[1]) Es verhält sich nicht so, daß der primitive Menschengeist sich erstlinig nur auf Einzelobjekte richten könnte; und wenn wir die geistige Höhenlage des Diluvialmenschen zum Vergleich heranziehen, so werden wir sagen müssen, daß auch auf eine sehr ferne prähistorische Zeit jenes evolutionistische Schema nicht anwendbar ist.

Sofern der Mensch durch seine Lebenserfahrungen zur Re-

[1]) K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker, S. 45 und öfters; vor allem Preuß, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens.

ligion geführt wurde, war es demgemäß auch nicht die durch Einzelobjekte ihm eingeflößte Angst, was ihn bestimmte; und überhaupt spielt das Furchtmotiv in der Entstehungsgeschichte der Religion anscheinend eine ganz untergeordnete Rolle. Die Furcht war nur ein sehr bescheidenes Element im Gesamtbereiche der Lebensmotive und macht sich namentlich im Dämonenglauben geltend, wo sie gern zu magischen Betätigungen führt; nicht jedoch findet sich die Furcht unter den Motiven des religiösen Glaubens an die unsinnliche Kraft. Die Untersuchung der religiösen Grundbegriffe *mana wakonda* usw. ergab nicht die Furcht als Veranlassung ihrer Konzeption, sondern die Wahrnehmung einer staunenerregenden Wirksamkeit und einer überlegenen Kraft. Diese Kraft mag der Mensch auch schon sehr frühzeitig im Himmel, namentlich im Nachthimmel lokalisiert haben, von wo der Indianer ihre spezielle Offenbarung erspäht.

Das religiöse Gemüt ahnt und schaut das Mysterium des Unsichtbaren, das sehr leicht wieder zu entschwinden droht, weil es eben nicht sinnlich greifbar ist. Durch die Pflege der religiösen Anschauung mittels des Symbols, insonderheit mittels des Schaustabes, schützt der Mensch sein Glaubensgut für sich selbst, für seine eigene Anschauung. So verlangt die Religion schon sofort nach einer Art kultlicher Handlung oder Übung. Sie verlangt danach um der Innerlichkeit willen, in der sie ihr Objekt erschaut und erfaßt. Diese Mittel verbürgen dem Menschen den Verkehr mit der unsichtbaren Kraft. Die von ihr selbst verliehene Offenbarungsform ist in dem Kultmittel des Schaustabes emblematisch symbolisiert. Wirklichen Verkehr mit dem Göttlichen zu gewinnen, das ist das Streben des religiösen Menschen schon auf sehr tiefer Kulturstufe. Grundsätzlich ist vielfach so wie bei den Indianern Nordamerikas die erste unmittelbare Berührung mit dem Unsichtbaren das individuell erlebte Offenbarungsereignis, auf das sich der Mensch in seinem späteren Leben zurückbezieht, ein Erlebnis, das auch als eine Neugeburt empfunden wird. Das mystische Element macht sich schon hier mit Selbstgewißheit geltend. Es scheint so

ewig wie die Religion; es gehört, so will uns bedünken, schon ihren ersten Formen an. Auch in der primitiven Religion zeigt sich, wenn wir auf ihre eigentlichen und wirklich religiösen Fundamente zurückgehen, daß die Mystik nicht neben der Religion steht, sondern ein Wesensbestandteil der Religion selbst ist.

Die Religion bricht als ein Ergreifen der Selbstbekundung der unsinnlichen Macht hervor. Im Unterschiede von der Magie stellt sie sich gar nicht ein Produkt übler Lebenserfahrungen oder ein Erzeugnis des Minderwertigkeitsbewußtseins ein. Der gesamte Umkreis der Auffassung Frazers, daß nämlich irgendwelches Versagen natürlicher und magischer Kräfte den Menschen zur Religion geführt habe, daß irgendeine Erkenntnis der Begrenztheit der physischen Reichweite des Menschen ihn zur Verehrung von Göttern bestimmt habe, erhält aus dem religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Tatbefunde nicht die geringste Stütze. Das Versagen der magischen und natürlichen Kräfte führt, wie wir gesehen haben, zu nichts anderem, als zum weiteren Ausbau der Magie. Dabei kann sich die Magie die Erfahrung des Unsinnlichen durchaus aneignen. Der magische Mensch spricht dann also: Ich habe die Kraft des Unsinnlichen, ich kenne den Namen des Gottes und kann und werde ihn für meine Zwecke benützen; ich, der Mensch, bin das Maß der Dinge. Der magische Mensch hantiert mit dem Namen der Gottheit und mit der Gottheit selbst wie mit einem Geräte. Der religiöse Mensch dagegen steht überwältigt da vor der Erhabenheit des Unsinnlichen; er ist wie ein Grashalm, wie ein Tautropfen am Eimer und ein Stäubchen an der Wagschale. Dabei kann der religiöse Mensch sich in seiner Umwelt selbst mächtig und groß fühlen. Es waren oft genug gerade die Größten, welche gegenüber dem Absoluten ihre Kleinheit am intensivsten empfanden. Nicht zuletzt dann, wenn sie sich als Organ der Gottheit und Mittler von Gott zu den Menschen wußten. Für diesen Typus des Menschen wird die Religion zum Ausgleich ihres Mehrwertigkeitsgefühles.

Daneben gibt es natürlich auch den anderen Typus, bei

dem die Religion zum Ausgleich des Minderwertigkeitsgefühles wird; aber auch hier darf nicht übersehen werden, daß der Anfang der Religiosität eines solchen Typus nicht in dem Bewußtsein der Minderwertigkeit liegt, sondern in der lebendigen Erfahrung des Unsinnlichen selbst. Es ist eben nicht irgendwelche, wie immer geartete, unangenehme, unbefriedigende Erfahrung im Leben, es ist nicht irgendeine rationale Einsicht in das Kräfteverhältnis, dem der Mensch gegenübersteht, was ihn zur religiösen Konzeption führt, sondern es ist ein durchaus irrationaler Vorgang: als ein Irrationales tritt das Unsinnliche in seinen Anschauungskreis ein, und als ein durchaus Irrationales ordnet er es seinen Bewußtseinsinhalten zu.

Rudolf Otto's Entwurf des „Heiligen" ist ein Fazit dieser religionsgeschichtlich-psychologischen Feststellung, daß der Weg zu Gott über die spontane Schau des Numinosen oder Heiligen als des fascinosum oder als des tremendum oder als beides führt. Die Religion entsteht eben dadurch, daß das Nichtsinnliche, das gegen die Welt Andersartige erlebt und auf Grund des Erlebens anerkannt wird. Wie es teils im Gewitter, teils im schauerlichen Waldes- oder Grottendunkel und -rauschen, teils in dem überlegenen und unschuldigen Tierischen, teils in übergewaltigem Persönlichen erschaut wurde, so wurde im Christentum die hehrste und kräftigste Erkenntnis des gnädigen Gottes in dem Gottmenschen, dem in der irdischen Geschichte erschienenen Göttlichen erfaßt. Hier wurde und wird Gott erkannt, indem intensiv erkannt wird: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes". Immer wieder sehen wir die persönliche Religion des einzelnen durch das unmittelbare Erleben Gottes in seinen Manifestationen entstehen.

Auch das kommt in dem Befunde der Geschichte und Psychologie allenthalben zum Ausdrucke, daß nicht der Mensch sich seinen Gott erkürt, daß nicht er sich die ihm geltende Offenbarung selbst erwählt, sondern daß Gott an ihn herantritt und daß die Offenbarung ihm bestimmt ist. Es ist stets die Gottheit selbst, welche für den einzelnen Fall die Offen-

barung bewirkt. Der Mensch mag sich wie, es z. B. der Indianer tut, in einen Zustand der Erwartung begeben und sich darin zuwartend verhalten; das was ihm die Existenz des Unsinnlichen zeigt, drängt sich ihm auf, wird ihm durch die höhere Fügung, durch das Unsinnliche selbst dargeboten.

Es gibt eine Menge Töne, die der menschliche Gehörapparat nicht zu hören vermag, und es gibt viele Töne, die nicht jeder Mensch hört. Aber wer Ohren hat zu hören, der hört. Das Absolute der unsinnlichen Wesheit ist eine Realität, die vernommen wird. Je feiner organisiert der Mensch ist, desto stärker ist seine Affinität zum Unsinnlichen. Je vollkommener der Mensch ist, umso inniger webt er im Mysterium. Schon die alten Griechen scheinen das gespürt zu haben, da sie den Menschen nur durch die Berührung mit dem Göttlichen in dem Mysterium zum vollkommenen (τέλειος) Menschen werden ließen, und der Apostel hat diese Wahrheit ins Christliche gewendet, indem er schreibt, daß durch die Verkündigung der Weisheit des verklärungsreichen Mysteriums „Christus in euch" die Menschen als „Vollkommene in Christus" dargestellt werden sollen (Kol. 1, 28).

Diese summarische Übersicht bedarf jedoch einer abermaligen Analyse, durch welche der Prozeß der Herausbildung der Religion klarer durchschaubar wird. Wir knüpfen zu diesem Zwecke an die oben erwähnte Bipolarität des religiösen Menschen an. Diese Bipolarität eignet ihm, wie alsbald ersichtlich werden wird, überhaupt. Sie möge zunächst wieder an der Mentalität des Primitiven erläutert werden. Die beiden Pole sind das Empfinden der Wesensgleichheit des Kosmischen untereinander sowie des Kosmischen und Unsinnlichen, und die Empfindung der Ganz-Andersartigkeit des Unsinnlichen. Die Ausstrahlung dieser beiden Pole in der Seele des Menschen führt notwendigerweise zur Ambivalenz nicht nur des Unsinnlichen selbst, sondern auch der gefühlsmäßigen Einstellung zu ihm. Man könnte fast von Anziehung und Abstoßung sprechen, läge nicht eine irreführende Übertreibung in diesen Ausdrücken. Jedenfalls steht es aber so, daß die Erschau des Ganz-Anderen im Charakter des Unsinn-

lichen die Empfindung der Distanz hervorruft. Die Selbstverständlichkeit der Verbundenheit und Zusammengehörigkeit mit ihm wird erschüttert, aufgehoben. Die Folge ist, daß Verhaltungsweisen einsetzen müssen, um die Distanz wieder aufzuheben und die Verbundenheit wieder herzustellen.

Das Ganz-Andere ermöglicht außerdem, wie im fünften Kapitel gezeigt wurde, den Schritt zum Gedanken des Absoluten und zu seiner Vorstellung unter dem Symbol eines menschenähnlichen Hochgottes. Denn eben als ein Geist nach Menschenart wird seine Offenbarung aufgefaßt gerade dann, wenn der Abstand vom göttlichen Wesen stärker empfunden wird. Das mag paradox klingen und hat doch einen tiefen psychologischen Grund. Der Mensch ist dem Menschen am interessantesten, aber zugleich das schwerste aller Rätsel, und der Mensch ist dem Menschen feindseliger als irgendein feindliches Tier. Drum bietet sich für jene religiöse Anschauungslage, wo Gott in erster Linie als das Andersartige oder Absolute ergriffen wird, das Symbol des Menschlichen an und führt zur Formung des Hochgottes.

Über den Hochgott und seine weltabgezogene Kultlosigkeit ist vielfach noch die Meinung vorhanden, er habe in längst vergangenen Zeiten mehr im Vordergrunde der Anschauung und im Mittelpunkt des Kultes gestanden; seine jetzige Stellung außerhalb des Kultus — eine bedeutsame Ausnahme trat uns in Mawu entgegen — entspreche daher nicht seiner ursprünglichen Bedeutung. Man meint nämlich, ein solcher hoher Himmelsgott müsse doch vor allen anderen göttlichen Wesen und Kräften eine ganz hervorragende Verehrung genossen haben, denn nur im Zusammenhang mit einem großen Kult könne er überhaupt entstanden sein. Dieser Kult sei dann in einem Prozesse der Degeneration verloren gegangen. Diese Ansicht leidet schon von vornherein an der Schwierigkeit, daß der Kult sollte so vollständig verschwunden sein, daß nicht einmal Spuren von ihm hinterlassen sind. Bei der Zähigkeit religiöser Observanzen ist das durchaus unwahrscheinlich. Außerdem ist aber diese Ansicht deshalb unzutreffend, weil sie sich mit der Eigenart der Hochgott-Idee gar nicht verträgt. Der Hochgott

hat sich uns als das Ergebnis des Suchens nach dem Absoluten und deshalb als der Abschluß eines Verabsolutierungsprozesses herausgestellt. Seine Gestalt dient vor allem der vom religiösen Menschen empfundenen Nötigung, das wechselnde Vielerlei der kosmischen Erscheinungen und Begebenheiten und die bunten Schicksalsveränderungen durch eine feste, unveränderliche Größe zu überspannen. Indem auf diese Weise das Ganz-Andere, das im Begriff der unsinnlichen Kraft liegt, der Verabsolutierung zugeführt wird, stellt sich der Hochgottgedanke ein. Und daß er nun keinen Kult empfängt, hat seinen Grund darin, daß derselbe Mensch, der ihn über dem Weltgetriebe ansetzt, für die einzelnen Begebenheiten in der Welt noch immer die unsinnliche Kraft mit ihren lokalisierten Substraten vor sich hat und diesen näheren Gegenständen seine kultliche Aufmerksamkeit zuwendet, weil er von ihnen die Erfüllung seiner Wünsche erwartet. Des Menschen Kultbedürfnis entspringt zunächst nicht der Anbetung des Ganz-Anderen, sondern der Forderung, das symbiotische Verhältnis intakt zu erhalten oder herzustellen. Die Anschauung der Identität mit dem Unsinnlichen ist ja auf dieser Stufe noch nicht ganz verloren gegangen. Die Lokkerung, die sie durch die Erfassung des im Unsinnlichen enthaltenen Ganz-Anderen erfahren hat, wird auf dem Identitätspole zunächst noch ersetzt. Der Identitätspol allein ist der Ansatzpunkt des Kultes; denn zuerst richtet sich der Kult auf das Nahe, Erreichbare. Hier ist der religiöse Mensch sein Kultbedürfnis zu befriedigen durchaus in der Lage, da alles Kultbedürfnis auf der ersten Stufe immer nur dies Eine bezweckt: die Herstellung der möglichst völligen Gemeinschaft bzw. die Förderung des göttlichen Wesens selbst. Erst wenn die Feststellung des Absoluten als des gänzlich Überlegenen in seiner Selbständigkeit so durchgebildet ist, daß es im religiösen Gedankengefüge Selbstwert erhält, wenn also der Mensch die unbedingte Beugung unter das schlichthinige Walten dieses Ganz-Anderen als religiösen Prozeß vornimmt, kommt der Kultus zustande, der in der Anbetung gipfelt. Das ist die Stufe, welche im Christentum ihre Voll-

endung erreicht hat. Hier ist sie in dem Grundgebet ausgeprägt, in welchem die Momente der Anbetung (1. bis 3. Bitte und Schlußdoxologie) die anderen Bitten umrahmen.

Die beiden Momente des Unsinnlichen, das Moment der Identität und das der Andersartigkeit, sind in dem Prozeß der Religionsgestaltung auf dem Boden des primitiven Lebens auseinandergetreten. Diese Differenzierung bedeutet zugleich die Verselbständigung der beiden Pole der Religiosität. Das Einheits- oder Verbundenheitsgefühl und das Abstands- oder Distanzbewußtsein haben sich gesondert. Zwischen beiden Polen spielt sich nunmehr das religiöse Leben ab, und nur durch die Verbindung beider wird Religion, seitdem sie also besondert worden ist, erhalten. Selbstverständliche Unmittelbarkeit auf der einen Seite, das Hemmnis des Abstands vom Absoluten überwindende Annäherung bis zur vertrauenden Verehrung auf der andern, oder wenn man will Mystik und Anbetung — cum grano salis verstanden — sind diese beiden Momente. Jene das früher entwickelte, wie es dem symbiotisch-sympathetischen Lebensgefühle entstammt und noch auf lange durch immer neu vorschlagende Betonung die Art der Religion bestimmt. Diese das später entwickelte, wie es durch die Gewahrung des im Unsinnlichen vorhandenen heterogenen Charakters ansteigt und die Verhaltungsweise der Verehrung und Anbetung erzeugt.

In dieser Weise zeigt sich uns der Prozeß der vorgeschichtlichen Entwicklung der Religion aus der religiösen Urzelle, die sich von der Urmonere der reinen Anschauung des Unsinnlichen abgespalten hat, wenn wir nach dem Befunde der Untersuchungen dieses Bandes eine Konstruktion versuchen. Lehrreich ist, hiermit das geschichtliche Leben der Religion zu vergleichen, die sich nun ihrerseits in die verschiedenen Formen besondert und verzweigt. Da erscheint das Verhältnis der beiden Momente umgekehrt. In den geschichtlichen Religionen tritt der religiöse Gehalt an das Individuum in der Form des Endproduktes der ersten Entwicklungsperiode heran. Die

Offenbarung Gottes läßt ihn als den Absoluten erfassen. Die Vorstellung des Absoluten, des Herrn der Welt und des rechten Lebens, wird dem einzelnen durch Lehre und Beispiel der Kirche überliefert. Der monotheistische Hochgott ist z. B. der Gegenstand, mit dem sich der zum Bewußtsein seiner Religiosität geleitete Mensch zuerst befaßt. Ihm naht er sich in ehrfurchtsvoller Anbetung von fern. Dann vollzieht sich in lebensvoller Entfaltung der Religiosität die Wendung ins Unbewußte, Tiefe; die Wendung zur Empfindung des Einsseins mit dem unsinnlichen Absoluten, zur Erfassung des Absoluten im eigenen Wesen; die Wendung zur Intensität. Zur Anbetung gesellt sich die Mystik, in welcher der Mensch sein eigenes irrationales Wesen inne wird als Teil, Absplitterung, darum aber auch gleichartiges Moment des Universums und seines Urgrundes.

Besonders instruktiv ist hierfür, wie Schleiermacher in seiner dogmatischen Ausführung über die Vorsehung[1]), freilich ohne sich dessen irgendwie bewußt zu sein, auf die urhafte Einstellung zurückgreift. Er stellt fest, daß das schlichthinige Abhängigkeitsgefühl am vollständigsten ist, „wenn wir uns in unserem Bewußtsein mit der ganzen Welt identifizieren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen". Der Dogmatiker entdeckt hier auf dem Wege der Spekulation über den Gehalt des religiösen Vorsehungsglaubens die Wahrheit, welche den Primitiven instinktiv bei seiner religiösen Einstellung leitet und beim Mystiker in der höheren Religion wiederkehrt. Freilich ist, was Schleiermacher hier andeutet, mehr bloß die Empfindung für eine sehr bestimmte Notwendigkeit der Rücklenkung von der Einzelhaftigkeit der Bewußtseinszustände ins Universum überhaupt, wie er in den „Reden über Religion" die Universumsanschauung, das Universumsgefühl als die religiöse Grundkonzeption bezeichnet hatte. Es ist bedeutsam, daß Schleiermacher diese seine Einsicht in das wahre, urhafte Wesen der Religion auch in der Glaubenslehre zum Wort kommen lassen

[1]) Schleiermacher, Der christliche Glaube². § 46, 2.

will. Es gelingt ihm jedoch nur in beschränktem Maße. Was in den Reden als ein gleichsam naiver Antiintellektualismus durchschimmert und was davon in die Glaubenslehre als die Betonung des Gefühls und des unmittelbaren Selbstbewußtseins hinübergerettet worden ist, reicht nicht hin, um darüber Klarheit zu verschaffen, daß die religiösen Erlebnisse und die damit sich einstellenden „Erkenntnisse" nicht aus den Funktionen des Bewußtseinslebens folgen, sondern im Untergrunde des Bewußtseins gearbeitet werden. Schleiermacher fährt an jener Stelle, die von unserer „in unserem Selbstbewußtsein" vor sich gehenden Identifikation mit der ganzen Welt handelt, fort: „Diese Identifikation kann aber nur in dem Maß gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden und mittels dieser Verknüpfung alles als eins setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns also als dieses schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Überzeugung, daß alles in der Gesamtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen." Was Schleiermacher deutlich geworden ist, das ist der Umstand, daß es sich in dem religiösen Urempfinden um ein universales Beziehungsempfinden handelt: nach unserer früheren Feststellung um intuitive Symbiotik. Weil er jedoch diesen Prozeß lediglich als einen Bewußtseinsvorgang aufzufassen vermag, gelingt es ihm doch nicht, die Identität des religiösen Subjekts mit dem universalen Sein als einen wirklichen Gegenstand der religiösen Anschauung zu beschreiben. Er bleibt statt dessen in der intellektuellen Bindung stecken und spricht von der Identität des lückenlosen kausativen Naturverständnisses und der Gewißheit der absoluten Bedingtheit; das heißt, er arbeitet mit dem Kausalitätsgedanken, der an sich dem religiösen Vorgange als solchem fern liegt. Der Zusammenschluß des religiösen Menschen mit dem Universum und seinen Teilen wird gar nicht mittels des Kausalitätsgedankens vollzogen und über-

haupt nicht im Bewußtsein, welches durch die logische Auffassung der Außenwelt zustande kommt. Sondern jener Zusammenschluß ist ein unbewußter, der nur nachträglich ins Bewußtsein gehoben werden kann. Bei der Betrachtung der primitiven Mentalität wird das deutlicher, sollte aber heute endlich auch anerkannt werden für den psychischen Aufbau der Religiosität des Kulturmenschen. Wie in aller Mystik, so ist auch in den fundamentalen Vorgängen der Religiosität überhaupt das Unbewußt-Seelische viel stärker handelnd beteiligt als das Bewußte.

Der Prozeß der Herausgestaltung selbständiger Religion aus dem verworrenen psychischen Zustande des symbiotischen Gefühlslebens ist zunächst ethisch indifferent. Erst nach und nach offenbart sich die Gottheit als Garant des sittlichen Lebensgefühles, bis im Hochgott der sittliche Gesetzgeber und der Herr der Gerechtigkeit erkannt wird. Der höchste Gute und das reinste Gute werden dann schließlich identisch wie bei Augustin (der summus bonus und das summum bonum sind dasselbe). Und wieder ist der Prozeß der umgekehrte im geschichtlichen Leben der Religion. Der absolute Gott tritt von Anfang an als der Herr des rechten Lebens innerhalb der religiösen Vorstellungsgruppe auf. Der Mystiker aber gelangt häufig zu jener Stufe der Einsempfindung mit ihm, wo das Sittliche nicht mehr als etwas Besonderes neben der Religion erkannt wird. Das Sittliche ist nun zwar in das Menschenwesen übergegangen und verleiht ihm seinen Anstrich. Darum kann der Mystiker nicht zur primitiven Ethiklosigkeit zurückbiegen. Aber ihm ist es vor den anderen gegeben, von der Betonung des Ethischen abzusehen, weil es für seinen gottinnigen Standpunkt zu selbstverständlich ist. Der Anschein einer ethisch indifferenten Haltung des Mystikers entsteht dabei zuweilen schon durch die gegen das herrschende Schema abgeänderte Reihenfolge in der Betonung der Momente.

In dem Prozeß der Herausgestaltung selbständiger Religion steht das Gefühl der Geborgenheit voran. Es ist in der Symbiotik und Sympathetik enthalten, jedoch unbewußt.

Der primitive religiöse Mensch hat in der Gleichheitsempfindung, in die er sich zurückzieht, seine erste Seligkeit und verfügt dabei über ein Bewußtsein eigener Größe und Erhabenheit. Wenn dann die primitive Psyche allgemach zur Stufe der Anbetung voranschreitet und sich dem Ganz-Anderen als dem absoluten Gewaltigen gegenübersieht, dann stellt sich ungewollt das Gefühl der Kleinheit ein. Mehrfach habe ich oben darauf hingewiesen, wie es für gewöhnlich langsam, wohl auch plötzlich und dann oft, mit der Entstehung der Individualität sich einfindet. Wiederum ist das Verhältnis der beiden Pole umgekehrt im geschichtlichen Leben der Religion. Hier wird in der Regel das Eigenartige der eigenen Stufe, d. h. der erreichten Endstufe religiöser Entwicklung ganz in den Vordergrund gerückt, aus dem wohlverständlichen Grunde, weil es naturgemäß das Höchste und Wichtigste im Bewußtsein des frommen Menschen dieser Stufe ist. Gott wird zuerst als der absolute Garant des sittlichen Wesens vorgestellt, dem gegenüber sich das sündige Individuum in seiner Verelendung findet. Wird diese Gefühlslage, wie oft geschieht, überbetont, so kommt die wirkliche Gottnähe zu kurz. In der Entfaltung der individuellen Religiosität kommt es daher im Bereiche der geschichtlichen Religionen oft genug gar nicht bis zur völligen und gewissen Empfindung der Geborgenheit. Wir legen Wert darauf, daß unsere Kinder in diesem Bewußtsein aufwachsen und die Gebete, die sie frühzeitig lernen und eifrig sprechen, atmen dieses Geborgenheitsgefühl; ein Beweis zugleich, wie kräftig es in unserer religiösen Tradition überhaupt ist und wie sehr es als normal gewertet wird. Wir vermitteln unseren Kindern die rechte Kindschaftsfrömmigkeit. Wir unterweisen sie, sich zu fühlen wie die Küchlein, die der Heiland (die Henne) unter seine Fittiche sammeln will. Dann aber tritt eine Phase der Unterweisung ein, in welcher Wert darauf gelegt wird und gelegt werden muß, das Gefühl übergroßer Vertraulichkeit zu nehmen, zumal das Kind selbst nicht selten alsbald zur Respektlosigkeit neigt; und die Religion der strengen Transzendenz, die Lehre von Gott als dem Ganz-Anderen Absoluten, beginnt jenes Frühstadium kindlicher

Gebetsfrömmigkeit zu verdrängen. Ein Bruch kommt dadurch nur zu leicht zustande — wenn anders die Botschaft von dem gnädigen Gott nicht auch rechtzeitig dem Kindesherzen wirklich erschlossen werden kann. In normaler religiöser Erziehung dürfte jedenfalls kein Augenblick eintreten, wo durch irgendwelche Bestandstücke der Unterweisung das Geborgenheitsgefühl unerreichbar ist. Denn die Kindlichkeitsfrömmigkeit, d. i. die Gewißheit der Geborgenheit in der Heilandsliebe, ist unter allen Umständen das Kennzeichen der christlichen Frömmigkeit; und es ist ihr wirklicher Vorzug vor allen anderen Religionen der Welt, daß die von ihrem Stifter selbst ausgegebene Heilsverkündigung lautet: nur als „Kinder" haben wir Anwartschaft, das Reich Gottes zu empfangen.

Die seit der Entwicklung aus der Urzelle eingetretene Verschiebung der Momente der religiösen Einstellung beruht, wie wir hiermit feststellen dürfen, im wesentlichen auf der stärkeren Betonung des Ganz-Anderen in der Idee des Unsinnlichen und auf der Anbetung. Die Anbetung ist der Faktor, welcher die Hervorbildung der Religion zu ihrer Selbständigkeit bedingt hat und dessen stärkere Betonung daher auch, wie man wohl urteilen darf, für den guten Bestand der Religion von größter Bedeutung ist. Allein die Anbetung muß dann in die unbewußte Lage der Psyche über- oder zurückgeleitet werden, da sie nur dort, ungestört durch die Bewußtseinselemente, ausgeübt werden kann. Deshalb darf der andere Faktor, das symbiotische Universalgefühl, wie Schleiermacher ganz richtig herausgespürt hatte, im Fortgange des religiösen Lebens nicht verloren gehen. Er muß immer wieder zu demjenigen Rechte kommen, das ihm von seiner Existenz in der Urzelle her gebührt.

Aus den Polaritätsverhältnissen, die sich im ständigen Austausche der Polstrahlungen ergeben, erklären sich nun ungezwungen diejenigen religiösen Erscheinungen, welche in unseren Kulturverhältnissen der Religion häufig ein problematisches Aussehen verleihen. Das Problem der Religion beruht auf der Polarität der Religiosität. Jedes-

mal wann und überall wo in der späteren geschichtlichen Religion das vorschlägt, was dem Frühstadium der religiösen Erstform angehört; wann und wo in der Ontogenese des religiösen Lebens der Individuen ihre phylogenetischen Erstlingsformen betont werden: dann und da wird das als ein Konflikt mit dem jeweiligen Normaltypus der Religion empfunden. Es ist aber ein Gesetz des geistigen Lebens, daß es seine Regeneration durch die Rückschläge in frühere Stadien des phylogenetischen Vorganges erfährt. In den Fällen wenigstens erscheint solcher Rückgang angezeigt, wo eines der wesentlichen Momente der Religion in seiner Geltung verkürzt ist.

* * *

Die Untersuchungen dieses Buches haben gezeigt, daß nicht nur die bisherigen Lösungen für das Problem der Wesenheit und Entstehung der Religion unzulänglich waren, sondern daß die ganze Fragestellung von Grund aus verfehlt ist und geändert werden muß. Die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen Animismus und Präanimismus, geschichtlicher und ungeschichtlicher Religion, von der dem Gottesglauben voraufgegangenen Dämonologie und Magie schießen vollständig am historischen Befunde vorbei und tragen der Bewußtseinslage des religiösen wie des magischen Menschen nicht Rechnung. Der religionsgeschichtliche Befund hat uns zu der Erkenntnis geführt, daß die Psyche des Menschen zu derselben Zeit, wo sie für Magie und Dämonen Raum hat, auch durch die Erfahrung einer Macht bestimmt ist, welche wir als eine unsinnliche bezeichnen würden. Diese Macht wird jedoch tatsächlich anfangs noch kaum so stark als transzendent oder übernatürlich oder als die ganz-andere Kraft im Vergleich zum Menschlichen und zu allem Sinnlichen überhaupt empfunden, wie wir sie heute in unserem Gottesglauben empfinden. Vielmehr ist es der primitiven Geisteslage eigen, diese Macht in wesenhafter Berührung mit sehr vielen Teilen der Naturwelt und auch mit dem Menschen vorzustellen. Der religiöse Gedanke verläuft daher häufig in der reziproken Bil-

dung, daß einerseits diese Kraft auf den Menschen Einfluß übt, und daß andererseits der Mensch von sich aus mit ihr in Berührung treten, sie sowohl in ihrer Existenz beeinflussen, wie zu sich hinüberziehen kann.

Bei der praktischen Einstellung zu dieser Kraft tritt sowohl das magische wie das religiöse Verhalten ein, und beide sind durch die Geschichte der Menschheit nebeneinander geblieben, so zwar, daß die Religion in allen Perioden gegen die Magie, die sich ihr stets in mancherlei neuem Gewande zeigt, anzukämpfen hat. Noch auf später Entwicklungsstufe ihrer feinen mystischen Ausprägung ist die Religion selbst gar nicht selten in Gefahr, in Magie umzubiegen und die Gottheit einfach meistern zu wollen, diese Kraft auf die Weise zu nützen, wie man andere Kräfte nützt. Wo indessen der Mensch vermöge seiner religiösen Kapazität inne wird, daß diese Kraft etwas ganz Anderes ist als alle Kräfte im weltlichen Haushalt, und daß keine der für den letzteren gebräuchlichen Kategorien auf sie anwendbar ist, da wird sie als die dem Menschen nicht nur an Stärke, sondern auch an moralischem Gehalt überlegene Kraft zum Gegenstande der Anbetung. So bedeutet das *tao* eine entschieden höhere Stufe als das *wakonda*. Wo sich die moralische erhabene Kraft zugleich zur Höhe der ewigen Notwendigkeit erhebt, da besteht nur noch das Gefühl der Unterwerfung, also daß es vermessen erscheint, diese Macht irgendwie als Mittel zu gebrauchen. Sie ist nicht mehr eine Kraft wie andere Kräfte, sondern der Sinn und der Garant des Lebens, so erhaben hehr, daß man ihr nur anbetend nahen kann.

Das Gefühl der Anbetung ist, psychologisch angesehen, das Gefühl der menschlichen Kleinheit und Ohnmacht. Es ist sehr früh neben dem entgegengesetzten Gefühle der eigenen Erhabenheit, die auf der Begabung mit dem Unsinnlichen beruht, vorhanden. Abstands- und Zusammengehörigkeitsbewußtsein, Distanz- und Affinitätsgefühl sind immer die zwei Tendenzen im religiösen Menschen, die ihn nach entgegengesetzter Richtung ziehen. Sie erscheinen wie die prädeterminierten Faktoren der inneren Spannung, die dem reli-

giösen Menschen das Bewußtsein des Lebensvollen verleihen. Das Gefühl der Kleinheit und Schwachheit hat zugleich die Bedeutung, daß es den Antrieb zur Weiterbildung in sich trägt; denn es ist besonders geeignet, im Laufe der religiösen Entwicklung die Transzendenz im Gottesbegriff zu steigern, um so mehr, wenn gleichzeitig die unsinnliche Kraft verpersönlicht zu werden beginnt.

Daß der religiöse Mensch sich nie auf die Dauer auf den einen Pol allein stellen kann, weil, wie alles wirkliche Leben, so auch das religiöse keine Schematisierung gestattet, dieser Umstand erschwert die religiöse Problematik, wenn seine Tatsächlichkeit und seine psychische Forderung nicht klar und besonnen ins Auge gefaßt werden. Ja, dieser Umstand kommt bei jedem einzelnen Stück religiöser Erfahrung in seiner speziellen Anwendung zur Erscheinung. Wenn Augustin das Leben des Christen mit aller Entschiedenheit verstehen lehrte als eingespannt zwischen die beiden Pole Sünde und Gnade, wenn er das Christentum als Ganzes als sie oszillative Strahlungswirkung von diesen beiden Polen zu begreifen anleitete, so ruhte diese seine Großtat auf eben dieser psychologischen Einsicht. Sünde und Gnade, Abstand von Gott und Gemeinschaft mit Gott — nach der zuvor für die historische entwickelte Religion erkannten Reihenfolge dieser beiden Momente — verlangen beide in der Psyche des Christen ihren vollwertigen Platz. Die Gefühlslage der Gewährung des Abstandes ist diejenige des Transzendentismus, der durch Sünde, Schuld, endliches Wesen überhaupt bedingten Getrenntheit vom Göttlichen; und sie äußert sich gerne in Anbetung, Opfer, auch wohl in Befleißigung um gute Werke und in dem Verlangen nach der Versöhnung. Die Gefühlslage der Gewahrung der unmittelbaren Gottnähe ist diejenige des Immanentismus, der unmittelbaren, in kindlicher Zutraulichkeit gegründeten Geborgenheit in Gott, der völligen Seligkeit; und sie äußert sich am liebsten in Hingebung des Herzens, Kontemplation, in den gewöhnlich tief im Unterbewußtsein ausgelösten Bezogenheitsempfindungen. Daraus ergibt sich, daß die Definition der Religion durch die knappe Formel

Schleiermachers von dem schlichthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht gegeben werden kann. Dieses Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers liegt zwar etwa in der Mitte zwischen den beiden Polen, aber es ist gerade deshalb nicht imstande, weder sie beide noch einen von ihnen wirklich zum Ausdruck zu bringen. Das schlichthinige Abhängigkeitsgefühl, von dem Schleiermacher spricht, ist weder schon das Geborgenheitsgefühl, welches der Höhepunkt auch der christlichen Frömmigkeit ist, noch enthält es den Abstand von Gott und den Trieb zur Anbetung als Kernstück in sich. Wo das Abhängigkeitsgefühl nach der Auffassung Schleiermachers die Art der Frömmigkeit bestimmt, da ist die Geborgenheit nicht vollkommen, weil nicht für alle Eventualitäten gesichert. Es fehlt das für das religiöse Leben unendlich wichtige Moment der Gewißheit. Denn der ganz Erhabene, Übergewaltige, Ganz-Andere, zu dem man sich im Verhältnis der völligen Abhängigkeit befindet, kann seinen Schutz auch entziehen, wie es Jahweh mit Israel mehrfach getan und noch häufiger ihm angedroht hat. Im Begriffe des Abhängigkeitsgefühles erhält, eigentlich ganz gegen Schleiermachers Absicht, die Transzendenz Gottes einen zu starken Ton. Daher kann die Geborgenheit nicht mehr zu ihrem Rechte gelangen.

Auf der anderen Seite ist der Immanentismus ebenso unzureichend; in der Praxis der Mystik zeigt sich das in den „trockenen Zeiten", die der Mystiker durchmacht und die, psychologisch angesehen, die Bedeutung haben, daß in ihnen der Transzendentismus gebieterisch seine Existenz zur Geltung bringt.

Durch die beiden Pole sind also zwei Arten von Religion bestimmt, die gelegentlich in Einseitigkeit hervortreten können; aber in jeder lebendigen Religiosität sind immer beide, von dem einen oder dem anderen Pole aus bedingten, Momente vorhanden. Daß das eine oder andere — zeitweilig oder dauernd, im Individuum oder in einer Gemeinschaft — vorherrscht, das ist eine ähnliche Erscheinung wie das Vorherrschen von sogenannten Temperamenten in der praktischen Lebenseinstellung von Menschen und menschlichen Gemein-

schaften, und führt daher ähnlich wie diese letztere eine bestimmte Aufgabe richtiger Entfaltung und rechten seelischen Ausgleichs mit sich.

Tatsache ist aber auch, daß sich der Transzendenztypus der Religion besser als der andere dazu eignet, Gegenstand der Tradition zu werden, als Sekundärreligion in Gestalt der Überlieferung von Hand zu Hand zu gehen, dabei aber eher auch zu erstarren. Der Transzendentismus führt nämlich leicht zu der Neigung des Intellektualismus und Legalismus. Das bedeutet eine Abkehr von dem reinen Wesen der Religion, wie Schleiermacher in seiner berühmten Kritik der bisherigen Religionstheorien klar dargetan hat. Die Gefahr der Erstarrung muß alsdann immer durch rechtzeitige Beimengung aus der Identitäts- oder Immanenzreligion behoben werden, d. h. es muß das Primärempfinden des Unsinnlichen, die direkte Gottbezogenheit des einzelnen in solchen Zeitlagen des überbetonten Transzendentismus besonders zur Wirksamkeit gebracht werden.

* * *

Das Denken und Fühlen des primitiven Menschen ist weit von unserem entfernt, aber doch nicht so himmelweit, wie man gewöhnlich annimmt. Es ist vielmehr sehr geeignet, uns das eigene Denken und Fühlen durchschaubarer und verständlicher zu machen. Denn die Frühentwicklung des menschlichen Geistes zeigt uns schärfer die Umrisse der geistigen Funktionen, als wir sie erkennen könnten, wenn wir allein auf die Betrachtung unserer eigenen Psyche angewiesen wären. Natürlich ist die Art der Religion des Anfangs durch die Seelenstruktur des Menschen bedingt, von der das Unsinnliche damals ergriffen ward. Aber umso deutlicher zeigen sich ebendort die ewigen Bedürfnisse des religiösen Menschen. Es ist nicht so, daß die magischen Vorstellungen und Bräuche die Wiege der religiösen sind. Ein für alle Mal sei es nun damit vorbei, daß man von der Magie als der urzeitlichen Geisteslage des Menschen kurzweg spricht, gleichsam als müßte eben in Urzeiten die Magie ausschließlich die Psyche der Menschen

besessen haben. Nicht Magie und rationales Überlegen hat die Religion ins Dasein gerufen. Das supranaturale Erhabene steht wie ein Urdatum dem religiösen Menschen gegenüber. Ganz deutlich ist es geworden, daß, was als Religionsanfang, als Beginn des wahren menschlich-geistigen Empfindens, als der Ausgangspunkt der religiösen Laufbahn der Menschheit vor uns steht, selbst schon die wahrhaft religiöse Idee des Unsinnlichen und Ganz-Anderen ist. Religion ergibt sich aus der religiösen Anschauung, religiöses Leben aus religiösem Erleben.

Wenn man nun heute bei uns vielfach einen Rückfall ins Primitive feststellen zu müssen glaubt, so haben Prozesse solcher Art zweierlei Bedeutung, je nach den ihnen selbst zugrunde liegenden Ursachen. Wo solcher Rückfall Atavismus, einfaches Wiedervorschlagen überwundener Stufe ist, ist er ein Verlassen der bereits eingeschlagenen Linie des Fortschrittes. Wo er aber bewußte Renaissance, absichtlicher Anschluß an lebendigere Formen des Empfindens und Erlebens ist, da kann er außerordentlich fördernd sein. In diesem Sinne gilt, daß auch der unsere Geistesströmungen durchziehende Tauwind neues Leben erstehen läßt mit Hilfe einer Rückwendung zu primitiver Ursprünglichkeit.

Die Untersuchung der Vorstellung vom Unsinnlichen, die wir durch den Rückgang auf ihre sowohl symbiotische wie distanzmäßige Ausprägung durchgeführt haben, wird uns nunmehr zur wichtigen Vorbereitung für eine schärfere, dem ursprünglichen Gefühlston und Erlebniswert näher kommende Erfassung der biblischen, sonderlich der neutestamentlichen Gotterfahrung. Der urhafte Dynamismus, der in der Unmittelbarkeit des Gotterlebnisses wirksam ist, ermöglicht die Dynamik des Heilsglaubens, der glaubensmäßigen Betrachtung von Jesu Christi Person und Werk. Gerade die Psychologie der Religion leistet uns hier die größten Dienste. Das Christentum, das heute tief erschüttert ist, von den Fragen der Demut, der Überhebung, der Anbetung von Fragen der Mystik, von Fragen der Gnadenerfahrung und auch von Fragen der Magie, welch letztere von Seiten mancher mystischer und theoso-

phisch-anthroposophischer Kreise ziemlich nahe an die Grenze der christlichen Spekulation herangebracht werden, verlangt heute gebieterisch nach unserem völligen Innewerden Gottes in Christus, nach der Überwindung traditioneller Formeln, der Beseitigung der Lauheit und der Fremdheit gegen Gott. Die psychologische Untersuchung der Urerlebnisse des Göttlichen, die ein ewig Menschliches, ein stetig Religiöses durchschimmern läßt, gibt uns hierfür gute Wegweisung, die es zu nützen gilt.

Verzeichnis der behandelnden Gegenstände und Personen.

Abendstern 346
Abhängigkeitsgefühl 380. 410f. 418
abschwören 303
Absolutheit der Gottheit 330. 359. 365. 395. 404. 407f. 410
Adler 318
Adonisgärtchen 355, Anm. 1
Ägypten 13. 68f. 84. 126. 204. 353. 364ff. 388
Affekt 101f. 107. 162. 166. 182f. 241
Afrika 274ff.
Aguararenta (Fuchsdorf) 12
Ahnen 51. 310. 347. 355
— im Traum 51
— -dienst 292
— -kult 5. 6
— -stuhl 355
Akra 288
akua 67
Alexander d. Gr. 65
Algonkin 211
Alkinoos 226
Alpträume 40. 60
Altamira 194. 313
Altes Testament, der Traum im, 46f. 61
Altjira 333. 334. 348
altjirangamitjina 304f. 319. 322. 343
Altsteinzeit 312—317
Amon-Re 388
Amphiaraos 64
Amrum 303
Amulette 275. 299. 339
Amulett-Träume 50
Analogie 284
— -zauber 132f. 141
Ananke 382f.
Añatunpa 265f.
Anbetung 367. 376. 408. 409. 410. 414
Andriamanitra 292ff. 349
Andriananahari 292
Angst s. Furcht
Animismus 4f. 6. 26. 122f. 139. 282. 368. 385. 391. 415
— und Magie 151—158
Ankuritcha 343
Anthropologie 285
Anthropomorphismus 270. 278
Anthropopathismus 361
Antilopentanz 173
antu 272
Anzambi, auch Anyambi s. Nzambi 288
Apis 68
Apollo 27
apotropäische Mittel 379 (und oft)
Araber 65
Aranda (Arunta) 14. 211. 300f. 304. 308f. 333. 334. 343
Arawotya 342f.
Argentinien 265
aria 351
Ariège 195. 316
arknanaua 60. 305
arumburinga 14
arungquiltha s. d. folg. Wort
arunkulta 211. 300ff. 304. 359. 378. 380f.
— -Steine 301. 378
Arunta s. Aranda
Ashluslay-Indianer 185
Askese 239. 241f.
Asklepios 64
Assyrien 203
atai 49
Atman 363
atnongara-Steine 304
Attis 242
Atum 364f.
Audition 45. 260
Aurignacien 313. 317
Australien 356
Australier 13. 65. 96f. 142. 175. 196. 300 bis 328. 370. 374. 394
Avesta 365

Babylonier 81. 126. 330. 337
Bafioti 209. 289
Bajame 334. 339. 343. 345
Bakaïri 174
Bangal (Schamane) 137. 337
Banksinseln 49. 219, Anm. 3
Bantu 210f. 275. 286f. 394
Barundi 209. 274f.
Basiba 274
Batak 291
Batara (s. petara)
— guru 271

Baum, Bäume 49. 299. 301. 305
Bela Kampong (apotropäisches Fest) 51
Benben-Stein 365
Beschneidung 340
Beschwörung 199. 203. 232. 260
Bethel 59
Beuteldachs 318
Beutelratte 301
Bewußtheit und Unbewußtheit der Triebe 34f. 285
Bild des Gottes Daramulun 338
Bipolarität des religiösen Menschen 406f. (s. Polarität, Pole)
Birral 334
bisan (Geist des Kamphers) 51
Bismarckarchipel 201
Blut (-opfer), totemistisch 322f.
Bolivia 265
Boloki 287
Borneo 211. 268ff.
Bororo 172. 393
Brahma (brahman) 344
Brahman 363. 388f.
Brahmanas 363f.
Brahmanismus 39. 329f. 344. 389
brasilianische Indianer 129. 172
Brücke(nangst) 24f.
Brückentraum 24
Buddha 285
bufungu 210. 291
Bugerum (Medizinmann 346 Anm. 1
Bunjil 26. 334. 338. 345. 346. 347
bunjil 338
bu nssi 289f.
Buschmänner 179. 195
Butzemann 257

Ceylon 310
Chabot, Höhle von 195
Chané-Indianer 12. 265
Chaos-Ozean 360 Anm. 1. 364
Chepara 346, Anm. 1
Chepre 364
Chickasaw-Indianer 148
Chiliasmus 339
Chinesen 299. 384
Chinook 265
Chiqueritunpa 265
Chiriguano-Indianer 265
Chlysten 240
Choroti-Indianer 185
Chrematomorphismus 225. 257
Christentum 329. 352. 391. 405. 413f. 417
Christi stellvertretendes Leiden 188f.
churinga s. tjurunga
Combarelles 195
Creek-Indianer 52

Dakota 228
Dämonen 6. 23. 40. 49. 59. 144. 152. 203. 213f. 221. 290f. 292f. 301. 330f. 358. 368. 381. 391
— antu 272. 288
dämonisch 264
Dämonologie 40. 390
Daniel 46f. 49
Daramulun 26. 333. 338. 342. 345. 349
Darfur 60
Dayak (Küsten-) 268ff. 393
Debata 352f.
Deckname (für Gott) 351
Defixationspuppen 135f.
Degeneration 77ff. 293. 332
Derwisch 240
Deus otiosus 334. 345. 368. 407
Delphi 27. 65
Demeterhymnus 354
Diasia 64
Dieri 142. 340f. 347
Diluvialmensch 195ff. 312ff. 402
δῖον κώδιον 64 (Antilopen- und Ziegenbockfell 388)
Donner 244f. 266f. 339. 341. 342. 349
Donnerer 244. 348f. 354
Donnervögel 349
Doppelgänger 259
Drion 63
Druiden 63
Dschagga 247f. 309
Duala 288
Dualismus 353. 379ff.
Duk-Duk 374
Dusun 40
Düwelsporen 302

Ebner, Margarethe 157
Editha 188
Egozentrismus 261. 281. 396
Eidechse 142. 329
Eidechsentotem 335. 341
Ekstase 23. 49. 55. 188. 237. 240f. 346. 387
El, Gott 59
Eleusinische Mysterien 173
Elster 346
Eminenz und Analogie 284
Empfängnis und Traum 47f.
Emu 142. 301. 334
— -Mann 348
— -zaunkönig (als Menschenbildner) 340
Epidauros 64
Erde, Mutter 53. 65. 247. 289. 310
Erikepaios 365
Erlösungslehre Indiens 285

Erotik und Religion 24
— und Traum 18f.
Erwählung 286
Eskimo 317
Ethnologie 2f. 4. 125
Ethos 282f. 376. 385. 412
— endogenes und exogenes 35
— und Religion 366
— und Traum 29ff.
Euahlayi 334. 339. 343
Eule (Manitu) 255. 256
Evolutionismus 5. 78f. 122. 331. 402
Ewe 152. 354ff.
Existenz nach dem Tode 14ff.
Exogamie 319
Exorzismus 49f.
Eyre-See 340

fady 299
Fanti 288
Fasten 238. 253
Fatum 288. 381ff.
Faune 59
Fels 305. 309
— = Gott 360f. 395
— spalten 49
— zeichnungen 195f.
Fetisch, Fetischismus 210. 264. 289ff. 377f.
— in Loango 289
Feuer 267
Fluch 303 Anm. 1
Föhr 302
Folgerin (nordgermanisch) 259ff.
Fortuna 382f.
Franziskus von Assisi 187f.
Frauen in religiöser und magischer Unkenntnis gehalten 305. 306. 309
Frauensteine 134
Frosch 15. 48
Fruchtbarkeit 299
Fruchtbarkeitsriten 232. 306. 308f. 318. 324
Fürsehungsglaube 261. 388. 396
Fuchs 12f.
— (Manitu) 255
Furcht 261. 290. 403
fylgjur 259ff.

Gähnen 260
Gala 380
Gargowitsch 337
Gebet 62. 105. 119. 203. 236. 245f. 249f. 354. 355
Geborgenheitsgefühl 22. 127. 412f. 418
Gefühlswert in Religion und Magie 110 Anm. 2. 125. 127. 169
Geister der Vorfahren 309 Anm.
Geisterglaube 41. 219 Anm. 3. 368
Geisterwelt 25. 53. 275. 287
Geist, böser 301
generatio mutua 15
Genius 305
Gestirn als Totem 320
Gewitter 339. 349
Gift 300f.
Gilgamesch 330
gismana (Medizinmann) 49
glandes 161
Gnade 286. 380. 385. 394. 417
Gnanji 344
Goldküste 177
Gommera (Medizinmann) 345
Götter, persönliche 328f.
Gottesbaum 355
Gottesfreunde 157
Gottesvorstellung 284f.
Gottmensch 329f.
Gräberschlaf 65f.
Guatemala 257
Gudrun 45
Guliwil-Zauber 142. 148. 182
Guru 261

Hafezauber 138
hafezo 138
Halluzination 7f. 163
Hammurabi, Codex 129
hasina 298ff. 349. 394
Hauchzauber 118
Häuptling 275f. 338
Hausgeister 257
Hausschlange 257
Hawaii 67
Heiland 146. 268
Heilbringer 266ff. 325. 335. 336. 340. 352
heiliger Geist 382f.
Heimarmene 382
Heinrich von Nördlingen 157
Heilträume 49ff. 63
Helgafell 45
Helgoland 302
Hellsehen 260
Herbertfluß, Stämme an ihm 334
Herero 287f.
Hikuli 51
Himmelsflug des Medizinmannes 337
Himmelsgott 332. 333. 365
Himmelsreise des Urfahren und Hochgottes 337. 338f. 343. 345. 348
— der Medizinmänner 53. 338. 345
Hiob 61
Hirschfell 147
Hochgott 71f. 274. 278. 288f. 292. 293f. 332ff. 376. 407. 412
Hochgott in Australien 333—349
— der Ägypter 364f. 366

— der Batak 352. 354
— der Dajak 352f.
— der Ewe 354f.
— der Germanen 362
— der Hellenen 361
— der Inder 363
— der Indianer 349. 360
— der Malgaschen 349
— der Maori 350f.
— der Masai 353f.
— der Orphiker 365
— der Uitoto 358
— der Westbantu 349
Hockerstellung der Toten 13
Höhle 60. 69
— bei den Australiern 304f. 319
— bei den Diluvialmenschen 194f. 313ff.
Honduras 257
Hopi-Indianer 173
Hor 353
Höskuld 17
Howa 296. 297. 298
Hrapp 12. 17
Huapi (Webervogel) 267
Huronen 50
Husiniamui 358
Hüttener Berge 302
Hypnose 52. 55

Iban (Küsten-Dayak) 268ff.
Ich (Zweites) 54. 258. 260
Ichbewußtsein (Primitives, totemistisches) 48. 328
Ichspaltung 42f.
Identität 159. 322. 327. 408
Identifizierung 173. 188. 258
— mit dem Totem 283. 321f.
ihlozi 256f. 327
Ihlozismus 257
Ilpirra 182
Imana (Himmelsgott) 274
imana 275
Immanentismus 417f.
Imuthes 68
Incubus 59
Indianer 48. 61f. 138. 145. 146f. 228—268. 311. 324. 349. 402. 403. 406
Indien 81. 126. 362f.
Individualismus 48. 304. 306. 360. 368. 403
Ingiet-Bünde 140f. 201
iningukua 306. 310. 311f.
Initiation 175. 225. 244ff. 308. 311. 338. 339
Inkarnation 47. 153
Inkubation 58—70
Inspiration 219f.
intichiuma 306
intitjiuma 306
Iren 62
Irokesen 49. 50. 211. 261—264. 378. 401
Irrationale, das 365. 367. 385. 405
iruntarinia 14
iwaiyu 14f. 47f.

Jagdgewohnheiten, Jagdzauber 104. 133. 159. 198f.
Jahweh 315 Anm. 2. 418
Jahwismus 391
Jakobstraum 26. 59
Jenseitsglaube 16f. 28. 153. 259. 276
Jenseits = Paradies der Tiere 146
Jesus Christus 188f. 329
Jima 365
Jo 350ff. 356
Jo-te-wairua 351
Joruben 77
Jukabaum 53
Jumbe (Häuptling) 276
Jünglingsweihe 311
ka 13
Kabiren 226
Kaffern 275
Kai 135. 138. 167
Kaitisch 344
Kakadu (Volk) 14
Kalchas 63
Kalenna 261
Kalunga 287f.
Kamerum 288
Kamilaroi 334. 339. 343
Kamphersuchen und Traum 51f.
Känguruh 142. 305. 322
— -männer 305
— -zeremonie 322f.
Kanturanga 307
Karenna 260
Karunga 287
Kastor und Pollux 342
Katochen 68f.
Kausalitätsvorstellung 160. 166f. 184. 190ff.
— ihre Durchbrechung im Affekt 168f.
Kind und Volksganzes 246ff.
Kintak Bong 39
Kiranga (Gottheit) 274. 287
Kiva 147
Klan 19. 148. 306. 319ff. 325. 343f. 348
Klapperschlange (Manitu) 254
Klieng (dayakischer Heros) 270. 272
Klytaemnestra 27
Kobold 59. 257
Kohin 334. 339
Komet 304
Kommandostäbe 179. 313f.
Kommunionfeiern, totemistische 318
Konzeptionalismus 309
Koreamoku 67
Kosmologie, totemistische 343

Kpana, sein Traum 41f.
Kpelle 41f. 51f. 379f.
Kraft(stoff) usw. 114. 120
Krankheit 50. 63f. 68ff. 139. 145f.
Kriegstanz der Frauen 176. 180
Kronos 361. 365
Kulin 333. 338
Kult und Kultlosigkeit 355f. 379. 403. 407f.
Kulturheroen s. Heilbringer
Kunst des Diluvialmenschen 194ff. 313
Kuringalzeremonie 338
Kurnai 334
Kuwade 183. 238
Kwakiutl 265
Kybele 242
Kyme 65

La Madeleine 180
Laugerie Basse 179
Lebensbaum 225. 258
— -buch 362
— -holz 258
— -kraft, -macht 225 289. 349
— -stein 107. 258
Leopardenbund 258
Libertinismus 240
Libido 19
Liebeszauber 134f.
Lilie 258
lisoka (Seele) 276f. 279
Longa (Geisterwelt) 287
Loritja 304. 308f. 333. 336
Logos 361
lunyensu 209. 211. 289f.
Lyting 17

Maamba 346
Maât 388
Madagaskar 51. 60. 292 bis 300
Magdalénien 195. 313. 317
Magie und Animismus 151—158
— im Alten Testament 391f.
— des Diluvialmenschen 194ff. 313
— Ichbewußtsein in der 115
— des Kriegstanzes 175ff.
— und Religion 73ff. 81
— schwarze 135ff. 202
— Zersetzung der 96. 113f.
Magistische Theorie Frazers
— — ihre Darstellung 83—86
— — ihre Widerlegung 87—98. 390ff. 404f.
Magna Mater 242
Mahatma 261
maiba, maibi 67
Malayen 51. 147. 211. 299
Malgaschen 51. 211
Mami-ngorak („unser Vater") 337
mana 74. 103. 114. 211. 212—228. 229. 230. 232. 245. 250f. 258. 261. 263. 277. 280. 299. 301. 302. 325. 347. 349. 353. 355. 356. 371. 377. 380f. 382. 388f. 393f. 403
manag 219
manawa 220
Mandra-Mankana 341
Mangarkunjerkunja 305. 335
manitu 21. 48. 61. 211. 251—256. 268. 270. 273. 278. 287. 290. 291. 310f. 326f. 349. 393
Manu 365
Maori 224. 225
Märchen 248. 258. 302
Mariutunpa 265
Masai 353f.
Maske 50. 175. 199. 283
Masochismus 185. 187f.
Matako 138
Mawu 354—357. 407
mawu 355
mawuti 355
mbatjalkatiuma-Zeremonie 306. 318. 321ff. 327
Medizinloge 234f.
Medizinmänner (Zauber) 23. 49. 51. 136. 142f. 172. 241. 267. 283. 303. 337. 345f. 346 Anm. 1. 374
Medizinsack 209. 233. 374
Medium, okkultistisches 260 Anm. 1
Mehrwertigkeitsgefühl 404
Meineid 302f.
Meithei 67
Melanesien 49. 212ff. 317. 324
Membawam-Zeremonie 40
Mende 40
Menik Kaien 39
μένος 226
Menschen, halbfertige 305. 325. 336. 340
Menschenbildung (durch Urheber usw.) 305. 325. 335. 340
Menschenkeime 60f. 305. 309. 340. 362
Menstruation 232
Merenptah 28
meśchent 13
Metis 365
Mexikaner 51
Mexiko 257
Mienzi Muungu 275
Milchstraße 334. 337. 339. 340
Mimicry 133

Minderwertigkeitsgefühl 129. 237f. 398f. 404. 405
Miringu 275
mkissi nssi 289f. 394
Mohbor-mek-Zeremonie 177
Moira 384. 387
Moma 358
Monarchie Gottes 366
Mond 245. 358
— als Totem 319
Monotheismus (naiver, primitiver) 293f. 366f.
Moqui-Indianer 173
Morgenstern 354
Mosambique 275
Moses 225
Mouthe, Höhle von de la 195
Mukjarawaint 338
Mukuelli-Dukana-Zauber 142. 148
Mulungu 211. 274ff. 293. 394
Mumutzauber 137
Mungan ngaua („unser Vater") 334
Mung-Zauber 148
mura 340
mura-mura-Legenden 340
— — -Riten 340
— — -Urfahren und -Menschen 340ff. 347
Mura-mura 340ff. 347
murdu (= Totem) 341
Murrayfluß, Volksstämme an ihm 337
Murring 26
Muschelmysterium 146. 259
Mysterien der Wiedergeburt 13
— legende 259
Mystik 187. 189. 251. 323. 331. 403f. 409. 410. 412. 418
mystische Verbundenheit 375
Mythus 22. 53f. 168. 291. 311. 324f. 361. 365
— des Individuums 22

Nachahmung (in Magie) 133f. 177. 192f.
nagual (nahual) 257. 327
Nagualismus 257
Nabhuatl 257
Name, heiliger des Gottes 350f.
Name(nzauber) 190f. 193f.
nanja 14
Narrinyeri 336
naualak (Kwakiutl) 265
Ndjambi 287f.
Nebukadnezar 46
Nesiamsu, Papyrus 364f
Neu-Guinea 66. 134. 138ff. 167
Neupommern 137
Neuseeland 353
Ngai 353f. 356
Ngalalbal 338
ngarong 268ff. 393
Ngarrigo 336
ngilingili 209f. 291
ngoso (-Setzen) 309
Niere, Nierenfett 155f.
Nika 275
ninibaha 237
Njal 17
Njalssaga 17. 260
Nofuyekahitoma 54
Nofuyenu 53
Nopitu 219 Anm. 3
Nordgermanen 12. 17. 260
Nsambi (s. auch Ansambi, Onyame) 287ff 289f. 349. 354
Nurelle 336. 347
Nurrendere 336
nurtunja 307
Nzambi (s. Nsambi)
ocki 263
o-erip-Zauber 137. 148
Offenbarung 23. 271. 311. 330. 374. 393. 403. 405
Offenbarungsträume 42f. 50. 51
Ohnmachtsgefühl 399
okhi 263
Öl im Traum 40
Olaf 12
oli (Amulett) 50
olympische Götter 361
Omaha, Siouxindianer 146. 186. 228ff. 259. 361
Omphalos 65
Onyambe 288
Onyang-Kompang 288
Opfer 31. 51. 63. 64. 274. 276. 353. 355. 388
— totemistische Grundform dess. 323
— Selbstopfer-Angebot der Tiere 259
— des Prajāpati 330
Opfergaben 64
Opossum 318
Orakeltiere 275
Ordal 164f.
orenda 211. 261ff. 300. 400f.
Orgie 240
Orphismus 365f. 383
Osage-Indianer 247f.
Osiris 68f. 296. 353
— Identifizierung der Toten mit 296
Oswifr 260
otgon, otkon 263f. 300. 377f. 382. 401

pabang („Vater") 339
Pair non Pair (im Aurignacien) 195. 313
Paläolithikum 179. 194ff. 313
pama 273
pantak 273

Paralina 340
Paranatinga 174
pawang (Medizinmann) 51
Pawnee-Indianer 265. 373
Pepi (König) 364
Personifikation 275. 278 bis 287. 290. 331. 350. 376. 387
Persönlichkeitsbegriff, unvollkommener und fließender 281ff. 293. 296f.
petara 270ff. 352. 393
Pfingsten 57
Pferd 314
Pflanzen 289. 299. 320
— -gift 301
Phallische Kulte 309f.
Phanes 365
Pirnmeheeal 334
Pneuma 382f.
Pokomo 275
Polarität der Religiosität 375. 406f. 414. 417f.
— des religiösen und magischen Menschen 128. 406ff.
Pole der Gottesanschauung 329
Polynesien 65
Polytheismus 57
powwow (Beschwörung) 226
Präanimisten, Präanimismus 122f. 124f. 415
Präanimistische Problemstellung 73—82
Prädestination 48
Prähistorische Kultur 77. 194ff. 199f.
Prajāpati 329f. 344 363f.
Prämagisches Handeln 162ff. 192f.
Primitive, ihre Bedeutung für die Urreligion 76ff. 370f.
— Psychologie 114f. 175ff.
Prophet 52f. 392
Psychoanalyse 18. 23. 25
Psychologie des Absolutheitsgedankens 361
— des Hochgottglaubens 362
— der Magie 144ff. 160ff.
— des Masochismus 185ff.
— des Monotheismus 366f.
— der Religiosität 395f. 404ff.
— der Stigmatisationen 187f.
— des Traumes 22f. 69f.
Ptah 28. 366
Ptolemaeos-Soter 28
Pueblo 147. 174. 179. 186
Pulang Gana 272
Pupper-imbul 347
pur-mea-Zauber 137f.
Purnamunemo 15
puta (Vitalstoff) 141
Putiaputia 336
Pyramidentexte 364f.
Pythagoras 63

Queensland 133

Rabe 258
Rache 260
Radegunde 188
ramana 134
Ramsee 302
ratapa 305. 309. 344
Rationales Verständnis 160. 190. 241
Raupentotem 322
Regen als Totem 320
Regenbogentotem 131f. 319
Regenstock 131
Regenzauber 131f. 145f. 193. 241
Reinigung des Volkes 49f.
Reinkarnation 14f. 47. 153
Religion des Traumes 52f.
— embryonale und rudimentäre nach Marett 103. 223
— Minimum-Definition Maretts 103. 371
— Nachfolgerin der Magie nach Frazer 83 bis 86
— Widerlegung dieser Theorie 87—98. 390ff. 404f.
— und Magie 73ff. 87. 371
Religionsgeschichte 2. 124f. 154. 372
Religionspsychologie 2. 25. 404
Renntier 314. 316
Reziprozität 324. 367
Riangamba 274
Riesengräber 60
Rita 387f.
Rugaba (Gott) 274

Sakalawa 297
Salampadai 272
Salisch 265
San Agustin 77
Sarapis 68f.
Satapatha Brāhmana 329f.
Schädel 66
Schatten-Seele 339
Schauder und Scheu 7. 209. 227f. 380
Schaufäden 315 Anm. 2
Schaustab 313ff. 326. 403
Schicksal 380. 381. 384. 399

Schicksalsreligion 381ff.
Schicksalstafeln 362
Schlaf 5
Schlange 40. 257. 329
— Hochgott als 339
— -Gift 300
— -Mysterium 173
Schöpfungsmythus 360f
Schu 364
Schu-king 385
Schutzgeist 21. 43. 48 50. 258. 260. 272. 305. 310f. 312. 327. 337
Schwansen 302
Schwirrholz der Australier 305. 339
See, jenseits des großen, Paradies 146
Seele 275f.
— vagierende 43. 49
— Busch- 260
Seelenglaube 14ff. 17
— -heer 260
— -Id 33f.
— -stoff 109. 137ff. 139. 142f. 150f. 152ff. 182
Selbstopfer, angeboten von den Tieren 147. 179. 259
— des Prajāpati 330
Sema Nagas 43f. 45
Serapis 68f.
Set 353
Shortlandinseln 131
Singalang Burong (Kriegsgott der Dayak) 270
Sioux-Indianer 207. 211. 311. 327. 361
Sittengebote 339. 376. 412
Smohalla (Religionsstifter) 52f.
Sonne 245. 292. 297. 303. 346f. 358
Soziales oder Antisoziales in Magie und Religion 200—206. 371ff.
sozial-ökonomische Grundlage eines tabu 319ff.
— -ökonomischer Bestandteil des Totemismus 323f.
Speisegesetze, totemistische 311f.
Speisevorschriften 319. 320
Sphinx 27f.
Stab der Maori usw. 224
— des Moses 225
Stachelschwein-Totem 344
Staunen 224 .226ff.
Steine 59. 134. (Quarz) 143. 301. 320
— der Inthronisation 298
Steinmesser 335. 340
Steinzeitmensch 179. 194ff.
Stellvertretung von Jesu Leiden 188f.
Stern, Auge Gottes 337
Stigmatisation 187f.
Suaheli 275
Succubus 59
Suggestion 55
sulia 265
Sulka 137
Sumatra 352
Swan 260
Symbiose 286. 321f. 324. 407f.
— mit dem Universum 177f.
Symbiotisch-sympathetische Grundanschauung 185ff. 189f. 258 259. 367. 397f.
Symbolik der Träume und Visionen 18—29
Sympathetik, sympathetisches Lebensgefühl 176ff. 239. 244. 246. 252. 367. 375. 409ff.
— in der Psyche des primitiven Jägers 179
— primär gegenüber der Kausalerwägung 178

Tabak 265
Tabu 218. 223. 231. 295. 299. 320
Taita 275
tamanoas 265
tangoro 134
Tanz 141. 174f. 176f. 232. 240. 315. 316
tao 384ff. 416
Tapas 344
tarbfess 62
tarunga 220f.
Tatathi 334
tatay (Reibholz) 267
tat 363
Tefnut 364
Telepathie 20f. 180
Tele-Anti- und Tele-Sympathie 178
Tempelschlaf 61. 65
Teufel 302
Thangjing (Gott) 67
Thathapuli 334
Theddora 336
Theosophie 261. 420
Theriomorphismus 330
Thjostolf 260
Thompson-Indianer 190
Thonga 394f.
Thorkel 45
Tien 56
Tiere 50. 52. 145ff. (Krankheitsbringer bzw. Wohltäter) 175. 256f. 261. 271. 286. 289. 299. 312. 314. 320. 369f.
— anstatt Kinder 248. 258
— Reich der 146f. 259. 330
Tierkonzil 147. 259. 370
Tikenu(-Zeremonie) 13
tikowina 339f.

tilo 394f.
tindalo 220f.
Tipaytunpa 265
Tirawa (Gott) 265
tiwah 276
Tjingilli 344
tjurunga 211. 304ff. 314f. 317. 325ff. 336. 374. 394
tnatantja 307f. 310
Tod 5
Tohi-Zeremonie 225
tondi 291
Tonga-Inseln 66f.
Tongaranka 142
Tonutamon 28
Torstein 260f.
Torwald 260
Tote 5. 9ff. 57. 65. 106f. 204. 217 Anm. 1. 219
Totem 15. 48. 173. 180. 258. 283. 295. 304. 305. 310f. 313f. 318. 340. 343f.
— Totalität des 344. 348. 367
— Vermehrung dess. 306f. 311. 318. 323
Totememblem 308
Totemismus 15f. 300ff. 319ff. 367
Totemklan 311. 319
Totemkraft 57
Totem-Urfahren 304. 305. 306. 307. 310. 322. 344
Totengeist 220. 391
Totenkult 220f.
Totenreich 12
Trance 50. 52. 55
Transzendentismus 417f.
Transzendenz 338
Traum 260. 336
— im Alten Testament 5f. 8
— Symbolik des 18ff.
— Reisen im 23
— und Tagesbewußtsein 18
— Warn- 20. 22. 260f.
— Wunsch- 18. 21
Träumen nach Vorschrift (rituelles) 50
Träumer, die (indianische Sekte) 52
Traumfest 49f.
Traumgesicht 21. 30
Traumstelle, äthiopische 28
Triebleben 33ff.
— und Ethos 35ff.
Trinität, orientalisch-christliche 366f.
— orphische 363
Tritopatores, Tritopatreis 61
Tro, plur. trowo 152. 355
Trophonios 69
Tschi-Völker 177
Tschinuk 265
Tsin-Dynastie 386
tsing 386
Tsuhuandico (Zauberer) 265
Tuahu 351
Tuc d'Audoubert, Grotte von 197
Tukura 333. 336
Tulong 334
Tu-mata-nenga 225
tunpa 265f.
Tutmes (Tutmosis) IV. 27

übersinnlich s. unsinnlich
Überwelt 56f. 112
Uitoto 53. 358
umbusch 134
Umkehrung, Gesetz der 13
Umbaia 344
Unbewußtes 411f. 414
Unbewußtheit der Triebe 33ff.
Unkulunkulu 275
Unsinnliches, unsinnliche Macht 56. 57f. 114. 120. 127. 181. 209. 328. 252. 369. 374. 379. 385ff. 398f. 405
Unterwelt 54. 65
Unverwundbarkeit 339
Upanischaden 362f.
Urbild (irdischer Dinge) 54
Urfahren 265. 324f. 340f. 344. 347f. 349
Urgott 364f.
Urheber 268. 335. 347
Urim und Thummim 391f.
Urmensch (religionsgeschichtlich) 365
— (wissenschaftlich 129
Urmonotheismus 332
Uroffenbarung 332
Ur-Ptah 366
Urtotem 344
Urväter 53. 306f. 311. 323
Urwasser 360 Anm. 1

Varuna 388
Vater 53. 334. 337. 339. 361. 366
Vatnsdälasaga 260
Veden 363
Verdrängungen, seelische 18
Verkrampfung, seelische 170
Verstorbene v. Tote
Victoria-Stämme 334
vigona 220
Vision 6f. 12. 52. 54. 55. 166. 374
Vitalstoff 152ff.
Vögel 257. 266. 271. 302
Vogeldaunen 307
Völkerpsychiologie 4. 154. 167
Vorsehung 201. 261. 383. 388. 410f.
vui 49. 221

Wakamba 275
Wakan-Fest 311
— -Mann 231f.
— -Sack 233. 250
— -tanka 235
Wakanwacipi-Zeremonie 232f. 250
Wakonda (der Sioux-Indianer) 48. 207. 211. 228—251. 261. 273. 275. 278. 280. 287. 289. 291. 295. 296. 311. 326f. 349. 355. 361. 366. 388f. 393. 396. 403. 416
Wakondaga, Wakondagi 236
Wakondagikon 236f.
Wakonza, Wakonze 236
Walpari 344
Wanagata Raku-Zeremonien 310
Wanapum-Indianer 52
Waninga s. Wonninga
Wanjamjumbe 275
Wanjamwesi 275
Warntraum 20. 22. 260f.
Warramunga 344
Waschinsi 275
Wasserschlange, mythische 318
Wathiwathi 334
Webaschna-Zeremonie 244
Webervogel 267
Wedda 196. 310
Weihen (s. auch Initiation) 225. 245. 349
Werwolf 259
Wetterzauber 134. 159. 193
Wichtel(männchen) 257. 259
Widderfell 63f. (s. *δῖον κώδιον*)
Wiedergänger 12. 45
Wiedergeburt 13
Wimbaio 334. 347
Wind 162. 193. 260
Wiradjuri 142. 334. 339
Woeworung 334. 337
Wolf (Manitu) 255
Wolgal 334
Wolke als Totem 320
wona 342
wonninga 307f. 310
Worgaia 344
Wort 53f. 358
Wotan 362
Wotjobaluk 142. 335. 346
Wu 56
Wulu (Dämon) 40
Wulmala 344
Wunsch 205. 261
— und Magie 158—171. 205f.
— -traum 18. 21
Wurunjerri 26. 333. 347
Wuting 56

yalmuru 14f. 47
Yamandatunpa 265
Yangura-Zauber 142
Yao 275. 277. 278
Yuin 336. 338. 345

Zanahari 292. 297
Zarathustra 387
Zauberknochen 300
Zauberkraft 290. 303
Zeremonien 306ff. 340. 357f.
Zeus 64. 384
Zulu 257
Zweites Gesicht 43f.

Verzeichnis der erwähnten Schriftsteller.

Abraham 21
Allen, Grant 5
Alviella, Goblet d' 5
Artemidoros 29f.
Augustin 367. 412. 417

Bastian, Adolf 67
Best, .E 350. 352
Beth 48. 89. 107. 129. 144. 208. 328. 359. 366
Boas 265
Brauer, Erich 287f.
Breasted 27. 28
Brinton, Daniel 229. 257
Brown, George 211. 214
Brunner 248
Budge, A. E. W. 364

Caesar, Iulius 161
Clemen, Carl 17. 130
Codrington, R. H. 211ff. 218ff. 223f.
Comte, Aug. 82
Constant, de (Eliphas Lévi) 138

Deubner 60
Dieterich, Albrecht 310
Dorsey, George 265. 374
Driesch, Hans 24. 28
Durkheim, E. 74f. 76. 283. 304. 307f. 310f. 326. 343. 372f.

Eastman, Ch. A. 234f. 252
Ehrenreich, P. 197
Ellis, A. B. 177
Ellis, W. 295
Erman, Adolf 366
Evans, Ivor 39f. 52

Ferenczi, S. 24
Ferrand, G. 292
Fewkes, Walter 173
Flacourt 50
Fletcher, A. 75. 146. 228. 231f. 236f. 242ff. 245f. 326. 360f. 367. 387
Frazer, I. G. 17. 49. 50. 65. 66. 67. 70. 75. 82ff. 99f. 112f. 128. 158. 161. 163. 184. 199. 206. 257. 308f. 390. 392. 404
Freud, Sigmund 18. 21. 36f. 163f. 318
Frobenius, Leo 13. 77. 168

Gennep, Arnold van 295. 298. 325
Gillen 96. 155. 182f. 283. 300ff. 309. 344
Gloatz, Paul 296
Goddard 109
Görres, J. v. 187
Grabowsky 276
Gray, Louis 63. 68
Grill 384f.
Grimm 248. 258
Groot, J. M. de 386
Gruppe, O. 65
Gutmann, Bruno 247. 309

Haddon, A. C. 206
Hamilton, M. 60
Hardeland, Aug. 271
Harnack, Adolf von 366. 367
Harris, Papyrus 388
Hartland, E. Sidney 76. 103. 372f. 386
Heape, M. W. 309
Heckewelder, Joh. 254. 256
Heinzelmann, Gerh. 151
Heraklit 361
Herrlich, O. S. 60
Herodot 28
Hetherwick 275ff. 280
Hewitt 261ff. 400f.
Hodge, Fred. Webb 229. 233. 263f.
Hodson, T. C. 68
Hollis 353f.
Hörnes, Moritz 92. 313
Hose, Ch. 110. 269ff.
Howitt 26. 77. 136. 143. 155. 337. 340. 342. 343. 346
Hubert, H. 74. 302. 373
Hume, David 165
Hutton, J. H. 43ff.

Jastrow, M. 203
Jerusalem, W. 26
Jevons, Frank B. 202
Jones, W. M. 252ff.
Jong, K. H. E. de 173
Junod, H. A. 395

Kant 37
Keyserling, Graf 169
Keysser, Ch. 140. 152. 156
King, John H. 70
King, Irving 76. 184. 207. 230. 265
Klaatsch, Herm. 317
Klar, Ernst 309
Koch-Grünberg, Th. 79. 168. 196
Krause, Fritz 197

Laars, R. H. 138
Lang, Andrew 71. 73. 327. 332. 335
Lao-tse 384f.
Leblond, Marius-Ary 293. 294ff.
Lehmann, F. R. 224ff.

Lehmann-Haupt 68
Lehner, St. 140
Leibniz 240
Lévy-Bruhl 10. 26. 170. 180
Lévi, Eliphas 138
Lipmann, O. 197
Lippert, Julius 5
Lovejoy, Arthur O. 244
Lumbholtz 155

Malalas 365
Marett, R. R. 99ff. 106. 112. 149. 202. 207. 217. 218f. 223. 227. 371. 373
Mariner, W. 66
Martius, Phil. v. 79
Mauß, M. 74. 302. 373
Mayer, E. W. 250f.
Mc Dougall 110. 269ff.
Mc Gee, W. J. 229. 235
Meinhoff 287
Merker 353
Meyer, Eduard 78f. 81
Meyer, Hans 209. 274f.
Mondain, G. 292
Mooney, James 53
Moret, Alex. 13
Müllenhoff 302f.
Müller, Max F. 213. 216. 223. 371
Myers, F. W. H. 181

Nachtigal, Gustav 60
Neuhaus, R. 134. 140. 152
Nieuwenhuis 9
Nordenskjöld, Erland 13. 138. 185. 267
Nyuak, Leo 271f.
Oldenberg 363. 387.388f.
Otto, Rudolf IX, 405

Pagenstecher, R. 136
Pappenheim, Haupt Graf zu 292
Parker 343
Parkinson 129. 131. 137. 138. 141f. 158
Pausanias 64
Pechuel-Lösche, E. 281
Perham, J. 271f.
Plotin 383
Plutarch 28
Pöch, R. 134
Porphyrios 63
Powell, J. W. 229. 231
Preuschen, Erwin 69
Preuß 11. 54. 76. 105ff. 111. 112ff. 121. 123. 132. 140. 148. 160. 172. 207. 238. 242. 336. 350. 357f. 402

Rawitz, Bernh. 283
Rank 21
Reinach, Salomon 197. 199. 205
Reitzenstein, R. 383
Rhode, Erwin 17. 31
Ribbe, C. 131
Riggs, Steph. Return 231ff. 236
Rivers, W. H. R. 48f. 144
Roth, Henry Ling 271. 272
Roy, A. le 175
Rutot 314

Sarasin, P. und F. 310
Schadee, M. C. 273. 276
Scherrer, Ed. 349
Schleiermacher 410f. 417. 418f.
Schmidt, Wilhelm 71. 73. 117. 120. 271. 279. 280. 292. 296. 332
Schultz, Alwin 110
Schultz, Wolfgang 387
Schurtz, Heinrich 168
Seeberg, Reinhold VII, 157
Seligman, C. G. und Brenda 310
Sethe, Kurt 68. 364
Sibree, J. 292. 294
Skeat, W. W. 62
Smith, Robertson 318
Söderblom 217. 268. 335. 345. 347. 389
Speckmann 257
Spencer, Baldwin 14f. 48. 96. 155. 182f. 283. 300ff. 309. 344
Spencer, Herbert 5. 332
Spieß 152. 354f.
Steinen, von den, Karl 140. 145. 157. 174. 175
Steinmann, Th. 17
Steinmetz 164f.
Stekel 21
Stern, William 197
Stiegelmann, Ad. 197
Stolz 140
Stöpel, K. Th. 77
Strabo 63
Strehlow, Carl 300f. 306ff. 312. 318f. 322. 334. 336

Thurnwald, R. 175. 183
Torrend 280
Trebitsch, Rudolf 197
Tregear, E. 212. 218. 220
Tsze-hwa 386
Tylor, Edward 4f. 76. 115. 161

Vierkandt, Alfred 115ff. 123. 143. 207

Warneck, J. 158. 271. 291. 352f.
Weinreich, O. 60
Westermann, Diedrich 40f. 51. 379. 382
Wied-Neuwied, Maximilian Prinz zu 183
Windisch, E. 63
Wunderle, Georg 375
Wundt, Wilhelm 5. 154. 158. 166f. 199. 207
Wünsch, R. 135

Xenophanes 361

Zahn, H. 134. 140
Zimmern, Heinrich 203

University of Southern California Library

Theologische Literaturzeitung

Begründet von **Emil Schürer** und **Adolf von Harnack**

Herausgegeben von Professor D. **Emanuel Hirsch** unter Mitwirkung von

Prof. D. Dr. **G. Hölscher**, Prof. D. **Hans Lietzmann**, Prof. D. **Arthur Titius**, Prof. D. Dr. **G. Wobbermin**

Mit Bibliographischem Beiblatt in Vierteljahrsheften, bearbeitet von Priv.-Doz. Lic. theol. Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen

Jährlich 26 Nrn. — Bezugspreis: halbjährlich RM 2.50 — Verlag: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

53. Jahrg. Nr. 26. Manuskripte und gelehrte Mitteilungen sind ausschließlich an Professor D. Hirsch in Göttingen, Hainholzweg 62, zu senden, Rezensionsexemplare ausschließlich an den Verlag. **22. Dezember 1928.**

	Spalte		Spalte		Spalte
Beth: Religion und Magie (Titius)	601	Schlatter: Das große Kapitel von der Totenauferstehung (Bultmann)	605	Die brandenburgischen Kirchenvisitations-Abschiede (Peper)	612
Boehmer: Johannesevangelium nach Aufbau und Grundgedanken (Büchsel)	604	Zur Erinnerung an D. Eduard Riggenbach, Professor der Theologie 1861—1927 (Kittel)	605	Pauck: Das Reich Gottes auf Erden (Wolf)	613
Rahlfs: Paul de Lagardes wissenschaftliches Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt (Nestle) — Gedächtnisrede zu Paul de Lagardes 100. Geburtstag (Ders.)	604	Coleman-Norton: Palladii dialogus de Vita S. Joannis Chrysostomi (Eltester)	606	Althaus: Altrussische Kirchenlieder (Luther)	615
		Revue d'histoire ecclésiastique (Köhler)	608	Schrörs: Die Kölner Wirren (Bauer)	615
		Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Schian)	610	Joël: Wandlungen der Weltanschauung (Niebergall)	617
		Zerbster Jahrbuch (Peper)	611	Fischer: Erlebnis und Metaphysik (Winkler)	619
				Schaeder: Theozentr. Theologie (Adolph)	620

Beth, Karl: **Religion und Magie.** Ein religionsgesch. Beitrg z. psycholog. Grundlegung d. religiösen Prinzipienlehre. 2., umgearb. Aufl. Leipzig: B. G. Teubner 1927. (XII, 433 S.) gr. 8°. RM 14 —; geb. 16 —.

„Das Buch erscheint in völlig neuer Gestalt". Nicht nur der Zuwachs an Material hat das bedingt, so souverän es beherrscht und so nahezu lückenlos es an wichtigen Punkten ausgebreitet wird. Bedeutsamer ist die Änderung der Tendenz der religionsgeschichtlichen Forschung selbst, deren immer energischerer Betonung des Hochgottgedankens in der primitiven Religion durch den eingefügten Abschnitt über „Gott, Dämonen, Hochgott" Rechnung getragen ist. Entscheidend geworden ist aber für die Umgestaltung die konsequente Durchführung der systematisch-theologischen Methode. Während dem Religionsphilosophen alten Schlages die Religion der Primitiven, falls er sich überhaupt auf ihre Betrachtung einließ, ein Hemmnis und eine Verlegenheit zu sein pflegte, weil auf diesem Felde die evolutionistische, um nicht zu sagen, illusionistische Religionstheorie unüberwindlich zu sein schien, glaubt B. gerade hier „für eine Grundlegung der Theorie der religiösen Erfahrung" „das unerläßliche Material zusammengebracht zu haben" (S. VII). Durch diese Fülle neuer Gesichtspunkte ist dann allerdings das Gefüge der Gesamtdarstellung stark gelockert und die einzelnen Themata gewinnen, wenn auch durch einen gemeinsamen Rahmen zusammengehalten und letztlich dem Ganzen eingefügt, z. T. den Charakter selbständiger Abhandlungen. Indes wird man die hierdurch und durch eine gewisse Verzögerung im Hervortreten der leitenden Gedanken hervorgerufenen Schwierigkeiten der Lektüre freudig überwinden, wenn so Großes in Aussicht gestellt ist, wird sich aber auch verpflichtet fühlen, auf das strengste nachzuprüfen, inwieweit die neuen Ergebnisse aus dem vorgelegten Material selbst hervorgehen oder nur an dasselbe herangebracht sind.

Daß die von Tylor aufgebrachte und von Wundt bis in ihre letzten Konsequenzen entfaltete animistische Theorie unhaltbar ist, ist ziemlich allgemein zugestanden. Auch Beth führt schlagend diesen Nachweis durch eine Analyse der Vorstellung von den Verstorbenen, durch eine sehr lehrreiche, weit über diesen nächsten Zweck hinausgehende Darstellung des Traumes (seine Symbolik, seine Beeinflussung durch das Ethos, seinen Zusammenhang mit dem Leben, die Inkubationen), auch durch den Erweis für die Unabhängigkeit der Magie von animistischen Vorstellungen. So wichtig dieser Beweis ist, scheint mir doch mit der Negation nur ein Teil der hier vorliegenden Aufgabe gelöst. B. selbst anerkennt, daß der „Animismus" sehr divergente Motive und Vorstellungen umfaßt, vieles, was er selbst ausscheidet, wie z. B. den Seelenstoff (137 ff.), aber auch die Projektion des eignen, mit Willen begabten Ich in die Dinge (115. 150), den „sehr fließenden Begriff von Persönlichkeit" in seiner Anwendung auf alle möglichen Dinge (281 ff.) hat schon die animistische Theorie für sich in Anspruch genommen. So gesehn, stellt sich der unzweifelhafte Fortschritt der neuen Theorien nicht so sehr als glatte Ablehnung der animistischen Theorie wie vielmehr als eine Verfeinerung und Präzisierung der leitenden Gesichtspunkte dar, deren Geltungsgebiet von Fall zu Fall bestimmt werden muß. Auch B. gesteht zu, daß auch Traum- und Ideenwelt für die Prägung der Idee des Unsinnlichen in Betracht kommen können, aber mir scheint doch die Bedeutung, die beide wirklich in dieser Hinsicht haben, nicht voll den Tatsachen gemäß zum Ausdruck gebracht zu sein.

Die präanimistische Stufe primitiven Lebens wird meist als vorwiegend durch magische Vorstellung und Praxis bestimmt gedacht; aus ihr versucht man auch die Religion herzuleiten. Die Polemik gegen diese Ableitung, die sich besonders an Frazer hält, erachte ich für durchschlagend. Es bleibt demgemäß bei der (auch von Frazer anerkannten) Gegensätzlichkeit magischer und religiöser Tendenz, und beide sind als gleichzeitig vorhandene Gegenpole anzuerkennen. Die komplizierte magische Praxis wird auf ihre einfachsten, naiven Grundzüge zurückgeführt, und diese werden als aus der Praxis des Lebens unmittelbar hervorgegangen unter der Leitung des Wunsch- oder Furchtmotivs geformt und durch zufällige gelegentliche Bestätigung gefestigt verständlich gemacht, während die alsbald einsetzende Komplizierung aus dem vielfachen Versagen der erweckten Hoffnungen ihre Kraft nimmt. In diesem ganzen egozentrischen Getriebe ist von Religion keine Spur zu finden und so ergibt sich die Aufgabe, für diese einen eigentümlichen Entstehungsgrund zu finden; zugleich aber bedarf die Tatsache einer Erklärung, daß bei den Primitiven, aber auch weit über sie hinaus, Religion und Magie sich in engster und oft anscheinend unzertrennlicher Verflechtung vorfinden.

Die Lösung wird in einer eindringenden Untersuchung der Vorstellungen von der „unsinnlichen Kraft" gefunden. Die vielverhandelten „Begriffe" des indonesischen Mana und indianischer, afrikanischer und australischer Analoga werden einer auf das gesamte erreichbare Material gestützten scharfsinnigen Analyse unterzogen, die auch die feinsten Nuancen herauszuarbeiten versucht. Zu Grunde liegt die psychische Regung des Staunens oder der Furcht; auf dieser gemeinsamen Grundlage aber differenzieren sich die Vorstellungen. Mana ist „seinem Wesen und seiner Wirkung nach eine Energie, die für unsere Betrachtung in die Sphäre der gesteigerten natürlichen Kräfte gehört und nur insofern übernatürlich ist, als sie über das Maß des gewöhnlichen Geschehens hinausführt" (222). Dagegen nähert sich Wakonda oft der personifizierten Form jener „alldurchdringenden"

Lebenskraft (236). Mana und Wakonda können dahei als die „zwei Grundtypen des primitiven Begriffs vo übersinnlicher Kraft“ angesehen werden, und zwar hä sich jenes vorwiegend an die untere d. i. unpersönlich Auffassung, dieses vorwiegend an die obere, und di Analoga bei anderen Primitiven lassen sich unschwe als Zwischenformen einordnen (251). Beide Auffassun gen können für die Religion wie für die Magie in An spruch genommen werden. Denn Religion ist, wie stark betont wird, keineswegs an eine persönliche Fassung des Übersinnlichen gebunden, während umgekehrt auch das Persönlich-Übersinnliche immer wieder in den Dienst der Magie gestellt wird. Nur soviel wird man sagen dürfen, daß die unpersönliche Fassung des Übersinnlichen dem magischen Denken nähersteht, die persönliche dem religiösen. Diese Verteilung der beiden Typen auf bestimmte Formen des Primitiven wird man mit einiger Skepsis betrachten dürfen; mir wenigstens will es scheinen, als sei bei dem Zustande unserer Quellen, die doch nur sekundäre oder tertiäre sind, und bei der Eigenart des primitiven Denkens, dem unsere Begriffe des Natürlichen und Übernatürlichen fremd sind, der Boden viel zu unsicher, als daß so feine Unterscheidungen, wie die in Rede stehenden, verifiziert werden könnten; damit wird der hohe Wert systematischer Typisierung der vorgeführten Art keineswegs verringert.

Ergibt sich die Idee einer unsinnlichen Kraft als gemeinsames Gut des magischen und des religiösen Denkens, so ist damit die Verwandtschaft und Verflechtung beider verständlich gemacht, aber der Ursprungsort der Religion noch nicht aufgedeckt. In dem Hochgottgedanken, der heute als ein verhältnismäßig frühes Erzeugnis der religiösen Vorstellungs- und Gedankenprägung erwiesen ist, muß dieser eigenartige Faktor sich aufweisen lassen. Es wird daher zunächst die Entstehung der Hochgott-Idee der australischen Stämme und auf den andern ethnischen Gebieten im „groben Umriß“ gezeichnet. Mit der Idee des Heilbringers oder „Vorfahren“ ist die Idee des Hochgottes nicht identisch, obwohl beide nicht selten verschmolzen werden. Die Annahme des „Urmonotheismus“ von W. Schmidt ist unhaltbar, weil sich die geschichtliche Ausgestaltung der Idee in manchen Fällen noch aufhellen läßt (333). Bei der Wahrnehmung des „unergründlichen Erhabenen“ steht die Erfahrung des „überwältigenden Unangenehmen“, mithin des Furcht auslösenden Unheimlichen im Vordergrunde (359), indes geht das Streben des religiösen Menschen schon auf sehr tiefer Kulturstufe nicht auf etwas Egoistisches, sondern auf mystischen Verkehr mit dem Unsichtbaren (403 f.). Die bekannte Kultlosigkeit des Hochgottes, die man aus einem Verblassen der Idee zu erklären pflegt, soll nach B. gerade ein Beweis für die Geistigkeit der Sphäre sein, in die sie auch vom Primitiven gerückt wird (407 f.). Letztlich sind in der Religion zwei populäre Gefühle mit einander verbunden: das Einheits- oder Verbundenheitsgefühl und das Abstands- oder Einheitsbewußtsein (409). Ersteres, das „kosmische“ Gefühl oder die „symbiotisch-sympathetische“ Grundeinstellung (185 ff.) ist primär und der primitiven Religion mit der Magie gemeinsam. Aber erst wenn die Selbstverständlichkeit der Einordnung in das Ganze und das hierauf begründete Gefühl sicherer Geborgenheit durch Wahrnehmung des „ganz Andern“ zerstört ist, wobei ethische Momente oft mitwirken, kommt es zu wirklicher Religion; hier empfindet der Mensch seine eigene Abhängigkeit — ein Gefühl der Verehrung treibt ihn zu Gebet, Anbetung und willentlichem Kontakt (380). Der Zusammenhang dieser Sätze mit der heutigen Religionsphilosophie ist deutlich; wieweit aber die religionsgeschichtliche Forschung die einzelnen Thesen B.s wird bestätigen können, muß die Zukunft lehren. Auf alle Fälle wird man B. das Verdienst nicht absprechen können, der ethnologischen Erforschung der Primitiven die entscheidenden Fragen vorgelegt zu haben und für das Recht seiner vertieften Fragestellung zwar nicht sehr umfassende, aber unter allen Umständen höchst wertvolle Belege geistiger Religion bei den Primitiven beigebracht zu haben.

Berlin. Arthur Titius.

Boehmer, D. Dr. Julius: **Das Johannesevangelium nach Aufbau und Grundgedanken.** Eisleben: A. Klöppel 1928. (VIII, 252 S.) gr. 8°. Lwd. RM 6.60.

Das Buch bietet in knapper, auch dem Nicht-Theologen zugänglicher Weise den Ertrag der exegetischen Arbeit B.s am 4. Evangelium. In der Hauptsache ist s eine fortlaufende Erklärung. Es hat formal einen roßen Vorzug: die einzelnen Abschnitte des Textes erden nachdrücklich zusammengefaßt, so daß ihre rundgedanken lebendig heraustreten. Dadurch wird die efahr glücklich überwunden, der Kommentare leicht erlegen, sich in Einzelheiten zu verlieren, so daß der Text dm Leser schließlich ferner statt näher rückt. Inhaltlih bringt B., wenn auch mit Einschränkungen und Abwndlungen im einzelnen wesentlich das, was bei Holtzmnn, Heitmüller, W. Bauer zu lesen ist, nur daß er die religionsgeschichtlichen Fragen beiseite läßt. Das Evangeium ist weder von Johannes dem Zebedaiden noch den Jesusjünger Johannes des Papias, sondern als Ganzes zwischen 100 und 120 entstanden. Die Erzählungen sin aus „synoptischen“ Motiven herausgesponnen, weithin allegorisch zu deuten. Ort- und Zeitangaben sind bedutungslos (S. 96) oder auch im übertragenen Sinne zu verstehen usw. Zum Schluß (S. 240) heißt es aber doch: der überwältigende Eindruck des Ganzen sei derart, daß der empfängliche Leser mit Thomas anbetet und preist: mein Herr und mein Gott!

Rostock. Friedrich Büchsel.

1. **Rahlfs**, Alfred: **Paul de Lagardes wissenschaftliches Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt.** Berlin: Weidmann 1928. (98 S.) gr. 8°. = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens d. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 4, H. 1. RM 4.50.
2. Derselbe: **Gedächtnisrede zu Paul de Lagardes 100. Geburtstag.** Aus: Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Geschäftl. Mittlgn. 1927/28. [Ebd.] (16 S.) gr. 8°. RM —60.

1. „Als einer der letzten Schüler Lagardes und Fortführer seines Haupt-Lebenswerkes“ hatte A. Rahlfs in der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften die Gedächtnisrede zu Lagardes 100. Geburtstag (2. Nov. 1927) zu halten. Er hat dazu außer den bekannten Quellen auch den bis dahin verschlossen gebliebenen Nachlaß Lagardes durchgesehen und gibt nun im Rahmen einer Geschichte seines Lebens, welche durch viele kennzeichnende Einzelzüge der äußeren und inneren Entwicklung — stets mit genauem Quellennachweis — belebt ist, eine Darstellung seines wissenschaftlichen Lebenswerks, unter bewußtem Verzicht auf seine politischen, kirchenpolitischen u. a. Gedanken.[1] Man staunt aufs Neue über die ungeheure Vielseitigkeit dieser Lebensarbeit, aber auch über die Sprunghaftigkeit des Autors, der immer neue Pläne verfolgt und die alten liegen läßt. Nur zur Septuagintaarbeit kehrt er immer wieder zurück und diese stellt nun Rahlfs besonders dar, „weil sich mir dabei ein ganz neues Bild von Lagardes Septuaginta-Plänen ergeben hat. Ich kannte diese bisher eigentlich nur in ihrer letzten Ausgestaltung und ahnte nicht, daß seine Pläne im Laufe der Zeit eine so starke Umgestaltung erfahren haben, wie sie sich jetzt ergeben hat“ (S. 4).

Zuerst hat er in der „Genesis graece“ (1868) dem Abdruck der Sixtina die wichtigsten abweichenden Lesarten beigegeben und den Plan verfolgt, auf Grund der Unzialen, der alten Übersetzungen und der aus den Minuskelgruppen zu erschließenden Urhandschriften den nichthexaplarischen Text herauszugeben, sodann den hexaplarischen und die Reste der jüngeren Übersetzungen. Die Gruppierung der Handschriften soll (1870) nach Kirchenprovinzen erfolgen, weil sich da nicht bewußt, sondern von selbst ein gewisser Text leidlich konstant erhalten haben werde. 1876 spricht er jedoch von offiziellen Texten der einzelnen Provinzen, welche unter der Kontrolle der Bischöfe standen und glaubte nun, nach verschiedenen Ver-

1) Für diese ist auf Schemanns Biographie (1919) u. Paul Fischers Auswahl (München, 1924) zu verweisen.

Von demselben Verfasser erschien ferner:

Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte. (ANuG Bd. 658.) Geb. *RM* 2.—

„Beth gehört zu den führenden Geistern innerhalb der heutigen religionsgeschichtlichen Forschung. Er scheint die vergleichende Religionswissenschaft zu weiterer Blüte zu führen. Indem er sich aus den engen Fesseln der nie ganz unabhängigen Theologie losmachte, erwarb er den freieren Blick des weltoffenen Religionsgeschichtlers. Das vorliegende Werk bietet eine geradezu ausgezeichnete kurze Einführung in den gegenwärtigen Stand der Religionsgeschichte."
(Deutsche Rundschau.)

Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Von E. Norden. (Studien der Bibliothek Warburg, Heft 3.) Geh. *RM* 6.40, geb. *RM* 8.—

„Mit überlegener Erfahrung werden die mannigfaltigen, von Völkern und Zeiten gewandelten Vorstellungen gesichtet, mit feinster Einfühlung gedeutet. Das Herz schwingt mit bei den Untersuchungen des Verstandes, die Sprache, klar und eindringlich, erhebt sich zu feierlicher Rede und verleiht dem ganzen Werk den Zauber künstlerischer Vollendung.... Philologische Meisterschaft hat ein altes Rätsel gelöst; schöpferisches Werk hat die Geister befruchtet. Was aber mehr ist als dies: liebevolle Versenkung und nachschaffende Deutung hat ein Buch von wahrhaft bildendem Wert hervorgebracht."
(Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung.)

Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Von R. Reitzenstein. 3. Aufl. [Ersch. Anf. 1927.]

„...Mit einer Fülle von Wissen ausgestattet, führt der Verfasser in diese reiche Welt der griechischen Mysterien und zeigt die Berührungspunkte zwischen hellenistischer Religion und hellenistischem Christentum. Die Welt des paulinischen Denkens und Sprechens erscheint wieder neu beleuchtet...."
(Christliche Freiheit.)

„Der exegetisch arbeitende wie der religionsgeschichtlich interessierte Theologe wird eine Menge neuer Anregungen aus dem Buche gewinnen können." **(Theolog. Literaturblatt.)**

Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von C. Bezold dargestellt von Fr. Boll. 3. Aufl. nach der Verfasser Tod mit Unterstützung der Bibliothek Warburg herausgegeben von W. Gundel. Mit 48 Abb. im Text und auf 20 Tafeln sowie einer Sternkarte. Geh. *RM* 11.—, geb. *RM* 13.60

In dem Buch wird die Religiosität des Sternglaubens als naturnotwendig in unser Orientierungsvermögen dem Weltall gegenüber eingeflochtenes Element in Wort und Bild durch die Jahrtausende von Babylon bis zur deutschen Romantik verfolgt und lichtvoll dargestellt. Kultliche und naturwissenschaftliche, bildhafte und zahlenmäßige Weltanschauung treten dabei in ihrer anscheinend unversöhnlichen Gegensätzlichkeit hervor.

Die Begriffsform im mythischen Denken. Von E. Cassirer. (Studien der Bibliothek Warburg, Heft 1.) Geh. *RM* 2.—

Cassirer behandelt die Klassenbildung im totemistischen und astrologischen Denken, das er unter dem Begriff des mythischen Denkens zusammenfaßt, in ihrem Verhältnis zur Begriffsbildung des logischen Denkens.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. Von E. Cassirer. (Studien der Bibliothek Warburg, Heft 6.) Steif geh. *RM* 4.—

Die Studie stellt — ausgehend von der Sonderfrage der Entstehung und Bedeutung der Götternamen — Sprache und Mythos als zwei verschiedene Grundfunktionen dar, die zusammenwirkend die geistige Wirklichkeit aufbauen.

Das Alphabet in Mystik und Magie. Von F. Dornseiff. (*Στοιχεῖα* Heft VII.) 2. Aufl. Geh. *RM* 8.—, geb. *RM* 10.—

„So hat uns denn D. einen überraschend klaren Einblick in einen das ganze Altertum bis ins Mittelalter hinein beherrschenden Aberglauben verschafft, dessen Kenntnis zweifellos zum Verständnis zahlreicher Sätze und Behauptungen griechischer, lateinischer, hebräischer, arabischer usw. Schriftsteller notwendig erscheint, und hat sich dadurch den Anspruch auf den Dank vieler klassischer Philologen erworben." (**Philolog. Wochenschrift.**)

Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaft der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Unter Mitwirkung von O. Kern, E. Littmann, E. Norden, K. Th. Preuß, R. Reitzenstein, G. Wissowa, hrsg. von O. Weinreich und M. P. Nilsson. XXIV. Bd. Jahrg. 1926/27. (2 Doppelhefte.) Geh. *RM* 24.—

Arbeiten zur Religionsgeschichte. Von H. Usener. Herausgegeben von R. Wünsch. (Kleine Schriften Bd. IV.) Geh. *RM* 24.—, geb. *RM* 27.—

Vorträge u. Aufsätze. Von H. Usener. 2., unv. Aufl. Mit einem Bilde Useners Geh. *RM* 8.—, geb. *RM* 10.—

Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Von A. Dieterich. 3., erw. Aufl., bes. von E. Fehrle. Geh. RM 6.—, geb. *RM* 8.—

Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Von E. Norden. Geb. *RM* 16.—

Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Im Verein mit vielen Gelehrten herausgegeben von W. H. Roscher. I. Bd. (A—H.) Mit über 500 Abb. u. 1 Tafel. Geh. *RM* 90.—. II. Bd. (I—M.) Mit 456 Abb. Geh. *RM* 100.—. III. Bd. (N—P.) Mit 647 Abb. Geh. *RM* 110.—. IV. Bd. (Q—S.) Mit 416 Abb. Geh. *RM* 50.—. V. Bd. (T.) Mit 248 Abb. Geh. *RM* 52.— VI. Bd. Lieferung 92/93 (U—Usire.) Mit zahlr. Abb. *RM* 4.—. Lieferung 94/95 (Usire—Vesta.) Mit zahlr. Abb. *RM* 4.—. Lieferung 96/97 (Vesta—Weltalter.) Mit zahlr. Abb. *RM* 4.—. Lieferung 98/99 (Weltalter—Windgötter.) Mit zahlr. Abb. *RM* 4.—. [Fortsetzung u. d. Pr. 1927.]

Fulgentius metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter. Von H. Liebeschütz. Mit 56 Abb. auf 32 Tafeln. (Studien der Bibl. Warburg, Heft 4.) Geh. *RM* 8.60

Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik. Von F. Kampers. Mit 4 Tafeln. Geh. *RM* 12.—, geb. *RM* 15.—

Griechische und römische Religion. Von S. Wide u. M. Nilsson. 3. Aufl. (Einleitung in die Altertumswissenschaft herausgeg. von A. Gercke und E. Norden. Bd. II, 4.) Kart. *RM* 3.20

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Der altrömische Gottesbegriff. Eine Studie zur antiken Religionsgeschichte. Von E. Bickel. Geh. *RM* 3.60

Die oriental. Religionen im röm. Heidentum. Von F. Cumont. Autoris. deutsche Ausgabe von G. Gehrich. 3. Aufl. [In Vorb. 1927.]

Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion. (Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von P. Hinneberg. Teil I, Abt. 3, I.) 2. Aufl. 2. Abdr. Geb. *RM* 13.—, in Halbleder *RM* 16.—

Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. Von H. Leisegang. I. Band. I. Teil. Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom *Πνεῦμα* und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Geh. *RM* 9.—, geb. *RM* 11.—

Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Von F. Cumont. Autoris. deutsche Übersetzung von G. Gehrich. 3., verm. u. durchges. Aufl. Besorgt von K. Latte. Mit 21 Abbildungen im Text und auf 2 Tafeln sowie 1 Karte. Geh. *RM* 7.—, geb. *RM* 9.—

Eine Mithrasliturgie. Erläutert von A. Dieterich. 3., erw. Aufl. hrsg. von O. Weinreich. Geh. *RM* 6.—, geb. *RM* 8.—

Veröffentlichungen der Bibliothek Warburg. Die Bibliothek Warburg ist der Erforschung des Nachlebens der Antike gewidmet. Sie dient ihrer Aufgabe durch Sammlung des kulturwissenschaftlichen Materials, durch „Vorträge" und durch die Herausgabe größerer Arbeiten, die in den „Studien" enthalten sind.

1. **Studien.** Herausg. von F. Saxl. U. a. liegen vor: Norden, Die Geburt des Kindes. Cassirer, Begriffsform im mythischen Denken. Cassirer, Sprache und Mythos. Liebeschütz, Fulgentius metaforalis. Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus. (Ausführlicheres siehe Seite 1, 2 und 3 der Anzeigen.)

2. **Vorträge.** Herausgegeben von F. Saxl.

I. Band: Vorträge 1921—1922. Mit 30 Abb. im Text und auf Tafeln. Steif geh. *RM* 8.—

II. Band: Vorträge 1922—1923. I. Teil. Mit 40 Abb. auf Tafeln. Steif geh. *RM* 10.—

II. Band: Vorträge 1922—1923. II. Teil. Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. Von R. Eisler. Mit 146 Abb. im Text und auf 24 Tafeln. Geh. *RM* 25.—

III. Band: Vorträge 1923—1924. Mit 61 Abb. im Text und auf 31 Tafeln. Geh. *RM* 12.— Enthält unter anderem: Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang. Von R. Reitzenstein. Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluß hellenischen Geistes. Von H. Gressmann.

IV. Band: Vorträge 1924—1925. [U. d. Presse 1927.] Enthält unter anderem: Wunschräume und Wunschzeiten. Von A. Doren. / Literarische Verwendungen des Beispiels. Von F. Dornseiff.

V. Band: Vorträge 1925—1926. [U. d. Presse 1927.]

Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland. Von R. Reitzenstein und H. H. Schaeder. (Studien der Bibliothek Warburg Heft 7.) Geh. *RM* 18.—, geb. *RM* 20.—

Poimandres. Von R. Reitzenstein. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Geh. *RM* 14.—, geb. *RM* 17.—

Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. Von E. Lohmeyer. (Wissenschaftliche Grundfragen, Heft 3.) Geh. *RM* 4.—

Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. Von Fr. Boll. (*Στοιχεῖα* Heft 1.) Geh. *RM* 6.—

Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Von C. Clemen. (ANuG Bd. 544.) Geh. *RM* 2.—

Mythenbildung und Erkenntnis. Eine Abhandlung über die Grundlagen der Philosophie. (Wissenschaft und Hypothese Bd. III.) Von G. F. Lipps. Geh. *RM* 7.—

Mystik im Heidentum und Christentum. Von E. Lehmann. 3. Aufl. Vom Verf. durchges. Übersetzung von Anna Grundtvig, geb. Quittenbaum. (ANuG Bd. 217.) Geh. *RM* 2.—

Die geistige Kultur der Naturvölker. Von K. Th. Preuß. 2. Aufl. Mit 9 Abb. (ANuG Bd. 452.) Geh. *RM* 2.—

Natursagen. Von O. Dähnhardt. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Mit Beiträgen von V. Armhaus, M. Boehm, J. Bolte, K. Dieterich, H. F. Feilberg, O. Hackmann, M. Hiecke, W. Hnatjuk, B. Ilg, K. Krohn, A. v. Löwis of Menar, O. Polívka, E. Rona-Sklarek, St. Zdziarski u. a. Bd. I: Sagen zum Alten Testament. Geh. *RM* 13.—, geb. *RM* 16.—. Bd. II: Sagen zum Neuen Testament. Geh. *RM* 13.—, geb. *RM* 16.—. Bd. III: Tiersagen. Teil I. Geh. *RM* 22.—, geb. *RM* 26.—. Bd. IV: Tiersagen. Teil II. Geh. *RM* 12.—, geb. *RM* 15.—

Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. Von Fr. Boll. Mit 6 Tafeln und 19 Abb. Geh. *RM* 26.—, geb. *RM* 28.—

Rechnen der Naturvölker. Von E. Fettweis. (Math.-Phys. Bibl. Bd. 71.) Kart. *RM* 1.20

Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. Von R. Hönigswald. 2. Aufl. Geh. *RM* 14.—, geb. *RM* 16.—

„Die Vorzüge dieses Buches erschließen sich erst voll bei intensiver Mitarbeit des Lesers. Bei der großen Flut schöngeistiger und halbwissenschaftlicher Literatur, die über die griechische Philosophie dahingeht, ist es eine Freude, auf ein Buch hinweisen zu können, das ohne jede Konzession an moderne Bequemlichkeit und Sensationssucht nur der einen Aufgabe sich widmet, den Gehalt mit der griechischen mit der strengen Arbeit der gegenwärtigen Philosophie zu gegenseitiger Bestätigung in fruchtbarer Verbindung zu zeigen." (Gnomon.)

Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel. Von G. Misch. Geh. *RM* 14.—, in Leinw. geb. *RM* 16.—

Das Buch, gedacht als eine philosophische Fibel, verbindet mit der pädagogischen Absicht einer Einführung in die Philosophie die wissenschaftliche: Erkenntnis des philosophischen Denkens selbst. Dargestellt wird in einem systematischen Gange das Ganze der Philosophie, nicht durch Aussagen über die Philosophie, sondern durch die Worte der Denker selbst. Europäisches und außereuropäisches Denken, vor allem die Philosophie des Orients, wird entwicklungsmäßig verzeichnet.

BL
430
B4

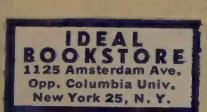
Beth, Karl, 1872-

Religion und magie; ein religionsgeschichtlicher beitrag zur psychologischen grundlegung der religiösen prinzipienlehre, von Karl Beth. 2., umgearb. aufl. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1927.

xii, 433 p. 23cm.

Bibliographical foot-notes.

331154

1. Religion, Primitive. 2. Magic. I. Title.

CCSC/ej